

كتاب المنتدى (٨)

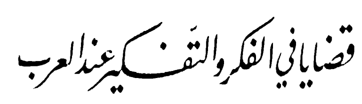


٢٠١٠/٢

قضايا في الفكر والتفكير عند العرب

الأستاذ
حسن سعيد الكرمي

منتدى الفكر العربي
عمان - الأردن
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م


قضايا في الفكر والتفكير عند العرب

سلسلة كتاب المنتدى

كتاب المنتدى (٨)

(٢٠١٠/٢)

قضايا في الفكر والتّفكير عند العرب

الأستاذ
حسن سعيد الكرمي

منتدى الفكر العربي
عمّان - الأردن
١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

الطبعة الأولى

١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م

المملكة الأردنية الهاشمية

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(٢٠١١/٧/٢٩٦٠)

يتحمل المؤلف كامل المسؤولية القانونية عن محتوى مصنفه ولا يعبر هذا المصنف عن رأي دائرة المكتبة الوطنية أو أي جهة حكومية أخرى.

ISBN 978-9957-417-33-8 (ردمك)

منتدى الفكر العربي

ص ب ١٥٤١ عمّان ١١٩٤١ الأردن

تلفون: ٥٣٣٣٢٦١/٥٣٣٣٦١٧/٥٣٣٣٧١٥ (٦-٩٦٢+)

ناسوخ (فاكس): ٥٣٣١١٩٧ (٦-٩٦٢+)

E-mail: atf@atf.org.jo

URL: www.atf.org.jo

دار ورد الأردنية للنشر والتوزيع

ص.ب: ٩٢٧٦٥١ عمان ١١١٩٠ الأردن

تلفون: ٥٦٠٦٢٦٣ (٦-٩٦٢+)

ناسوخ (فاكس): ٥٦٠٦٢٦٢ (٦-٩٦٢+)

E-mail: *wardbooksjo@yahoo.com*

URL: *www.darwardjo.com*

المحتويات



مقدّمة

لقد تحدث والدي رحمه الله كثيرًا عن هذا الكتاب وكان ينتظر أن يراه مطبوعاً، ولكن لم تشأ الأقدار وتوفي قبل تحقيق هذه الأمنية. لذلك وجدتُ لزاما عليّ أن أقرأ الكتاب وأمحصه لأزود القارئ بملخص لأهم النقاط التي ارتكز عليها مُجمل الكتاب من دون التحيز لما يتفق مع آرائي وإغفال ما يتعارض معها.

يتحدث المؤلف في تمهيده للكتاب أن اللغة إما أن تكون توقيفية؛ أي أن يكون لكل شيء يراه الإنسان اسمًا يدّل عليه، وهذا ما اصطُلح عليه بلغة الأشياء. وإما أن تكون وضعية بمعنى أن الناس تواضعوا على تسمية الأشياء واتفقوا عليها، وهذا أمر مشكوك فيه حسب ما توصّل إليه علماء اللغة. والكلمة إما أن يكون لها مدلول مباشر بمعان محددة ليس فيها لبس، أو غير مباشر؛ أي من وصف الشيء كما في الشعر.

ويصنف الكاتب التفكير عند الإنسان إلى نوعين: التفكير على خط واحد والتفكير، على خطوط عدة. فالإنسان البدائي يحكم على الأمور من زاوية ضيقة أي على خط واحد، فيكون حكمه عرضة للخطأ بعكس الإنسان المتقدم الذي يبني حكمه

على اعتبارات عدة؛ أي على خطوط عدة، فيكون حكمه أقرب إلى الصواب.

يشير الكاتب في الباب الثالث من الكتاب إلى المشكلات في اللغة العربية فيتحدث عن موقف اللغويين من تبني المصطلحات الأجنبية. ثم يثير موضوع التجديد في النحو العربي والخطوات اللازمة لتشغيل الترجمة والتقريب بين العامية والفصحى. ويؤكد الكاتب ضرورة التنسيق بين مجامع اللغة العربية لتفادي البلبلة والخلط بين المصطلحات.

وفي باب اللغة والفكر يبدأ الكاتب بالقول إن اللغة هي أداة الفكر وإصلاحها هو إصلاح الفكر. ومن صلاح اللغة أن يكون للكلمة مدلول ثابت فيكون للفكر وضوح لا التباس فيه. وهناك ضرورة لعدم الخلط بين مدلول الكلمة ووصفها الذي قد يتخذ أشكالاً مختلفة كما في الشعر مثلاً. ويورد الكاتب على لسان أحد الفلاسفة قوله إن التفكير عند الناس يمكن تقسيمه إلى أربعة أقسام: الأول، تداعي المعاني، أي أن يطلق الإنسان لذهنه العنان من دون وجهة معينة فيهتدي عفويًا إلى ما كان يسعى إليه. والطريقة الثانية في التفكير هي اتخاذ القرار؛ أي إمعان النظر والتبصّر؛ ومن ثم الوصول إلى الحل المنشود. أما الطريقة الثالثة فهي التعصّب الفكري؛ أي الرد بعنف على من يعارض اعتقاداتنا ويقدم الحجج على بطلانها لأن هذه المعارضة تشكل تهديدًا لكياننا. وقد استخدم الساسة هذا التعصّب للمعتقدات لدى الناس في التحكّم بهم وتوجيههم الوجهة التي تروقهم. ومنها نشر المعلومات الخاطئة بين الرأي العام إذا وُضعت في قالب

يوحي بالثقة. وأما النوع الرابع وهو التفكير المستقيم فهو أسمى ما يرقى إليه العقل البشري وبه استطاع الإنسان أن ينتشل نفسه من وهدة الهمجية وغمرة الخرافات وحمأة التعصّب الأعمى.

ويخلص المؤلف إلى النتيجة بأن سعادة الإنسان عن طريق المعرفة لا شك فيها؛ إذ بمعرفة الإنسان علل الأشياء يستطيع السيطرة على الطبيعة ويستخدم قواها لمنفعته والتخلص من مضارها كالأمراض والآفات. وأول شيء في هذا السبيل هو الإيمان بأن لكل شيء سببًا وأن الأمور لا تحدث اعتباطًا. والشيء الثاني هو البحث عن ذلك السبب. وهناك طرق متعدّدة للوصول إلى السبب الحقيقي، منها التسلسل المنطقي وطريقة المقابلة وطريقة التلازم، وطريقة العامل المشترك.

وفي باب «عقلية العبيد» يرى المؤلف أن العبودية تمارس من قديم الزمان ولا زالت إلى يومنا هذا. فالناس عبيد حتى في ظل الحرية. وإذا عاش الإنسان طويلاً في جو العبودية يستكين لها ويستسلم، ولا يكون إلا تابعًا ولا يرتاح إلا إليها. والعبد مع طول الزمان يكتسب ثلاث صفات: الأولى، الاتكال على الغير، والثانية الخضوع لأمر الغير، والثالثة خدمة الغير لا خدمة نفسه. والعبد لا يرضى لأخيه العبد بالتفوق عليه ويسعى جاهدًا للحطّ من قدره ولا يقرّ إلاّ لسيده بالتقدّم عليه. وهكذا، قد يؤدي هذا بمن يتصف بعقلية العبيد إلى احترام الأجنبي وتصديق كل ما يأتي به. ومن المعروف أنه عند اختيار زعيمه أو حاكمه يختاره من غير قومه لعدم ثقته بمن هم من أبناء جلدته. وفي اعتقاد المؤلّف أن الإنسان هو عبد منذ ولادته لأنه يتّكل على أمه أولاً

وعلى أبيه ثانيًا وعلى المجتمع ثالثًا. وقد يظل عبدًا تحت سيادة زعيم حزب أو حاكم بلد أو رئيس ديني.

والقول المأثور «اتقِ شرّ من أحسنت إليه» يشير إلى أنكَ إذا أحسنت إلى صاحب عقلية العبيد، فإنه يستنكر ذلك منك لأنك تذكّره بعبوديته، وهي حقيقة كامنة في نفسه لا يريد لها أن تظهر. ويقول المؤلف إن من وسائل الاستعباد في العالم حالتين: الأولى الاتكال على الصدقة، والثانية الاتكال على منتجات الغير. ففي الأولى إقرار بالذل وهو توأم العبودية، وفي الثانية إقرار بعدم الاستغناء عن الغير وبعدم الثقة بما هو وطني. وهذا يؤدي إلى المجافاة عن القوم والوطن والاتجاه بالأفراد إلى النظر إلى الخارج بدل الداخل.

والعبودية التي تُخضع عامة الشعب، على حدّ قول المؤلف، تحت تأثير أفكار ترسخ في الذهن تكون من إيعاز الحاكم أو أعوانه للتحكّم بهذا الشعب وإبقائه طيعًا يتقبّل كل ما يُقال له. وهناك أساليب عدة لغرس أفكار عن قصد لخدمة أغراض معينة كوسائل الإعلام المختلفة والأفلام والدعايات. وهناك قلّة من المفكرين الذين تنبهوا إلى هذا الخطر وحاولوا إصلاحه، لكن مجهودهم ذهبَ أدراج الرياح في وجه تلك الموجة العارمة من الرأي العام.

ويتحدث الكاتب عن نظرة الفلاسفة إلى حرية الفرد وانقسامهم إلى ثلاثة آراء: الأول، أن الحرية وهم باطل لأن المادة محكومة بقوانين طبيعية والإنسان الذي هو مادي خاضع لها. فهو إذًا غير حرّ في تصرفاته. والثاني هو أن للإنسان حرية

الإرادة ولو أنه ظاهريًا خاضع للقوانين المادية إلا إنه بمحض إرادته يستطيع التخلّص إلى الحرية. أما أصحاب الرأي الثالث فيضعون العقل في المرتبة الأولى ويروا أنه كلما ازداد الإنسان حكمة ازداد حرية.

وفي الحديث عن التفكير يقول الكاتب إن كل إنسان يفكر والفرق بين إنسان وآخر هو في صحة التفكير وعدمه. ويورد قول أحد الكُتّاب عن التفكير المستقيم والتفكير الأعوج. وفي رأيه أن التفكير المستقيم لا يُعلَّم للناس؛ بل لا بد من وجود عقلية فطرية لهذا الغرض. والتفكير الأعوج يأتي من الجهل بطرق التفكير المستقيم أو من عوامل نفسانية تخرج التفكير عن استقامته. ويعطي مؤلفنا أمثلة متعددة على التفكير الأعوج، منها عدم رؤية الفرد للصورة الشمولية للأمور فيحكم عليها من ناحية ضيقة فيكون حكمه قاصرًا. وهذا يُطبَّق أيضًا على الشعوب. فكثيرًا ما يتعرّض شعب ما لمعضلة لم يحسب لها حسابًا بسبب عدم تفكيره التفكير السليم. والتسرّع في الحكم آفة فكرية كتصديق الإشاعات من غير بيّنة كما يجري حاليًا في كثير من البلاد العربية، على حد قول المؤلف.

ناقش المؤلف في نهاية كتابه التربية والتعليم في العالم العربيّ. فقال إن مناهج التعليم اعتمدت منذ القرن الماضي على ما استوردته من الخارج، وأمثال هذه المناهج لا توافق ما يجب أن تكون عليه المناهج في العالم العربي. فللعالم العربي صفات عقلية وتاريخية وتراثية مختلفة كل الاختلاف. من هنا بدأ النزاع بين الاتجاه الوطني والاتجاه الوافد من الخارج في التربية والتعليم.

فقامت حركات لدعم هذا الاتجاه أو ذاك، إلا أن هناك مشكلة وهي أن العالم العربي غير متجانس من حيث نشأة الشعب ومن حيث تباين الخلفية الثقافية والمستوى الفكري في كل بلد. وفي رأي الكاتب أن الواجب الأول للتربية والتعليم هو تنشئة العقل السليم من خلال المناهج الصحيحة، والواجب الثاني هو ترسيخ الثقافة القومية من خلال هذه المناهج.

ويُسهب الكاتب في الحديث عن إصلاح الفكر بإصلاح المعجم العربي، وذلك بتحديد معاني الكلمات فلا تقع بلبلة في مفهوم الكلمة تنتج عنها بلبلة في الفكر. وهذا هو المحور الذي ركّز المؤلف عليه وسعى إلى إبرازه من خلال هذا الكتاب.

سهام حسن الكرمي

قضايا في الفكر
والتّفكير عند العرب



اللّغة

اللّغة

يقول العرب عن أصل اللغة: اللغة إما أن تكون توقيفية وإما أن تكون وضعية، أي بمعنى أن الناس تواضعوا على تسمية الأشياء وتوافقوا عليها. وهي توقيفية بناء على الآية الكريمة ﴿ وعلّم آدم الأسماء كلّها ﴾. والظاهر أن الأسماء هنا هي أسماء الأشياء، وأن الأشياء كانت قد عرضت على آدم فرآها ثم قيلت له أسماؤها كل على حدة ليحفظها. أي أن آدم رأى الشيء بأم عينه وتعلم اسمه. والعلاقة بين الاسم والمعرفة المباشرة أمر في غاية الأهمية من حيث نشوء اللغة. فالاسم لا بد له من مسمى والكلمة لا بد لها من مدلول. أما أن اللغة وضعية تواضع عليها الناس واتفقوا عليها فهذا أمر مشكوك فيه. وقد بحث علماء اللغة في هذه النظرية وفي غيرها ولم يثبت لديهم شيء في ذلك. ومن جملة هذه النظريات النظرية القائلة بأن أصل اللغة هو الرغبة في التخاطب لإفهام الغير مُراد المتكلم وحاجته، ولهذا قيل للإنسان بأنه حيوان ناطق.

لنعد الآن إلى لغة الأشياء وأساسها وضع الاسم بإزاء المسمى بحيث إذا حضر المسمى حضر الاسم، أو إذا حضر الاسم حضر المسمى، أي أن الاسم له مدلول والاسم رمز لهذا المدلول، فإذا رأيت هذا الرمز مكتوبًا أو سمعته منطوقًا عرفت مدلوله. والإنسان يتميز عن الحيوان بمعرفة الرموز، فالحيوان مثلاً لا يعرف الخطر إلا إذا رأى الشيء الخطر أو أحس به. فمثلاً الغزال في البر قد يرتع

على مقربة من الأسد مطمئنًا لأنه لا يرى الأسد أو يسمع صوته أو يشم رائحته، لكنه يفزع عندما يواجهه الخطر عيانًا. أما الإنسان فغير ذلك فقد يعرف بوجود الأسد من غير أن يسمعه أو يراه وذلك باكتشاف آثار تدل على وجوده. كما أنه يعرف الشيء من اسمه لو رآه مكتوبًا أو سمعه منطوقًا فيتمثله في ذهنه ويراه في مرآة عقله. والحيوان لا يتصوّر كما يتصوّر الإنسان. ولعل ذلك من سعادة الحيوان، وقدرة الإنسان على التصوّر من أسباب شقائه في الحياة.

لغة الأشياء هي ما يسميها علماء اللغة بلغة المدلول، ومعنى ذلك أن لكل كلمة مدلولاً ويجب أن تكون العلاقة بين الكلمة ومدلولها علاقة وثيقة. ولكن إذا كانت الكلمة ليس لها مدلول مباشر بل مدلول مأخوذ من وصف الشيء فهي من نوع آخر يُعرف بالمعنى الضمني. ولشرح ذلك أقول إذا رأيت أسدًا بعينه وسمعت زئيره وأبصرت لبدته ولونه تقول عنه بأنه الأسد. أما إذا لم تر الأسد وتسمع زئيره وإنما وُصف لك بأنه وحش مفترس قوي له شعر غزير حول عنقه وله ذنب طويل ويملأ زئيره الفضاء، فأنت بطبيعة الحال تختار من هذه الأوصاف وصفًا تسمي هذا الوحش به كالهزبر أو الغضنفر أو الضرغام أو الضيغم أو الفرافرة، أي الذي يفرفر فريسته... إلى آخره من الأوصاف. وهذه هي لغة المجاز ولغة الشعر التي لا تأخذ بالشيء كله بل بطرف منه. والذي يسمّي الأسد بالفرافرة كمن يسمي الجمل بسنامه والفيل بخرطومه. والغريب أن العرب فضّلوا أن يسمّوا الأشياء بصفاتها لا بحقيقتها، وهو أمر يستحق العناية عند دارسي اللغة العربية.

سُئل أحد شعراء الجاهلية عن شعره وشعر عدي بن زيد العِبادي

فقال: أنا أشعر منه لأني أقول عما أرى وهو يقول عما لا يرى. يريد أن يقول إنه يعرف الشيء وعدي بن زيد إنما يعرف عنه.

وأذكر أنني لما كنت في جامعة لندن طلب إليّ رئيس المناظرات في الجامعة أن أشترك في مناظرة عن الشعر الإنكليزي في القرن التاسع عشر فقبلت وبدأت أجدد معلوماتي عن الموضوع. ثم جاءني ذلك الرئيس بعد أيام يعتذر لي قائلاً بأنني لن أكون بين المشتركين في المناظرة. وأردف قائلاً: لا شك أنك تدرك أن الإنكليزي يعرف شعر لغته وأنت إنما تعرف عنه.

ومن هذا القبيل أن **الكميت** الشاعر أنشد **ذا الرمة** قصيدته التي يقول فيها:

هل أنت عن طلب الإيفاع منقلب

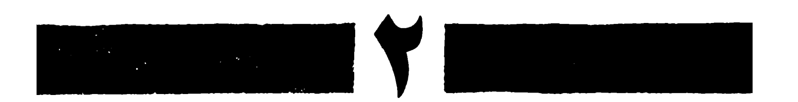
أم كيف يحسن من ذي الشيب اللعب

فقال له **ذو الرمة**: ويحك إنك لتقول قولاً ما يقدر إنسان أن يقول لك أصبت أو أخطأت وذلك أنك تصف الشيء فلا تجيء به ولا تقع بعيداً عنه بل تقع قريباً منه.

فقال **الكميت**: أو تدري لم ذلك؟ فقال: لا. فقال **الكميت**: لأنك تصف شيئاً رأيته بعينك وأنا أصف شيئًا وُصِف لي، وليست المعاينة كالوصف.

ولعل الشعر العربي لما كان مصدر الدراسة اللغوية قرونًا عديدة هو الذي أحدث اختلالاً في معنى الكلمة ثم ضلالاً في وحدة المعنى.

قضايا في الفكر
والتّفكير عند العرب



التّفكير على خطّ واحد وعلى خطوط عدّة .

التّفكير على خطّ واحد
وعلى خطوط عدّة

المقصود بالتفكير على خط واحد هو طريقة تفكير الحيوان والإنسان الفطري. فمثلاً الحيّة لا يعنيها إلا أن تشرب وتأكل وتكون في أمان من الخطر، وليس لها عادة تغيير ذلك. فإن وجدت الشراب والطعام والأمـان فإنها لا تعتدي على أحد، ومن الممكن أن تعيش مع الإنسان في بيت واحد فلا هو يعتدي عليها ولا هي تعتدي عليه. والأسد في الغابة إذا شبع من فريسته فهو غير ميّال إلى الاعتداء على أحد. لذلك فأسلوب الحيوان في عيشه غريزي. والإنسان الفطري أقرب إلى الحيوان في عيشه، ولكنه كلما تقدم تغيّر وتعقّدت الأمور المعيشية معه، ودخلت حياته اعتبارات دينية وفلسفية تكون الدافع لسلوكه. فالإنسان الرعوي تؤثر فيه أماكن العشب والماء لحاجة قطعانه من الماشية إليها. والإنسان البدوي لا يألف مكانًا واحدًا بل ينتقل من مكان إلى آخر طلبًا للماء والعشب. أما الحضري فيلزم مكانًا واحدًا يدافع عنه ويحميه. وأول ما يبدأ الإنسان بالتفكير في غيره من الناس يكون قد انتقل من البداوة إلى الحضر وهنا تبدأ الاعتبارات العائلية والقبلية والدينية وتبتعد عن الاعتبارات الحيوانية. في هذا العهد يفكر الإنسان عقليًا لا غريزيًا.

ومن مظاهر تطور الإنسان حيازته على لغة وتاريخ ودين وتقاليد. وهذه المجموعة هي ما يُعرف بالثقافة ولكل أمة ثقافتها وهي عماد هُويّتها. فالهُويّة تفرض على الإنسان نمطًا من السلوك يسير بموجبه، وهو ما نسمّيه السير أو التفكير على خط واحد. وأية مشكلة تعرض للإنسان لها أساس ويتفرع من هذا الأساس أسس أخرى مرتبطة به. وفهم المشكلة يكون من جميع نواحيها وعواملها المختلفة لا من بعضها، ومن يعالج المشكلة بالنظر إلى جميع نواحيها هو الإنسان الذي يفكر على خطوط عدة، وغالبًا ما يصيب بينما الذي يفكر على خط واحد كثيرًا ما يقع في الخطأ. والمثال على هذا هو في حكاية القرد الذي تعلّم قيادة السيارة وتعلم أن يقف عندما يرى الضوء الأحمر ويسير عند ظهور الضوء الأخضر. وقد يحدث أحيانًا أن القرد يكون واقفًا في سيارته عند الضوء الأحمر وأمامه سيارة أو سيارتان، وما أن يظهر الضوء الأخضر حتى يشرع القرد في السير دون مبالاة بما هو أمامه فيتسبب بأضرار قد تكون قاضية. كل ذلك لأن القرد كان يفكر على خط واحد. ولو أن سائق السيارة كان ينتبه إلى كل الاعتبارات حوله عند شروعه بالسير لرأى أن أمامه سيارة أو أكثر ولكان رد فعله الانتظار قبل البدء بالسير. فهذا التصرف دليل على التفكير على خطوط عدة، وهذا التفكير دليل على الرقي العقلي. ويمكن معرفة درجة رقي الشعوب من معرفة طرق تفكيرها.

قضايا في الفكر
والتّفكير عند العرب



البلبلة في اللّغة والفكر

البلبلة في اللّغة والفكر

لا يعرف أصل اشتقاق لفظ البلبلة. ولكن الرواية تقول استنادًا إلى سفر التكوين في التوراة: إن الناس في برج بابل اختلطت ألسنتهم فلم يستطيعوا المخاطبة ولا التفاهم فيما بينهم.

وهنا يجب أن نفترض حسب الرواية أن التفاهم يكون عن طريق اللغة، فإذا لم تكن لغة للقوم لم يكن تفاهم. ولكن هذه اللغة يجب أن يتفق القوم عليها أي على معانيها ومدلولاتها وقبل هذا يجب الاتفاق على معاني الكلمات التي تتألف منها اللغة.

فالأصل في اللغة المفردات التي يتفاهم القوم عليها لتكون رموزًا للمعاني والمدلولات، وإذا كانت اللغة أداة التفاهم فهي أيضًا أداة الفكر. فإن كانت الأداة صحيحة كان الفكر صحيحًا. ومعنى صحة اللغة هو أن تكون واضحة المعاني، ويكون التركيب في عبارات مفهومة، وتكون العبارات بموجب قواعد معروفة يفهمها القوم.

ويجب أن تكون للكلمات معانٍ محددة ليس فيها لَبس ولا إبهام، وأختص بكلامي هنا معاني الكلمات، وذلك لأن التفاهم والإفهام ووضع المصطلحات والترجمة لا يكون إلا بمعرفة المعاني الخالية من الإبهام والغموض. وقد وُضعت المعاجم أولاً لهذا الغرض.

ومن المعروف أن الإنسان حيوان ناطق عاقل، فالنطق والعقل متلازمان، ومنه قالوا عن المنطق إنه علم ضبط الكلام على قواعد عقلية. فالطفل يتعلم النطق بالمحاكاة ويتعلم عن الأشياء بإحساساته التي يتأثر بها في حياته، وهذه الإحساسات هي التي

تُكوّن عقله. وكلما ازدادت هذه الإحساسات ازدادت معها الصور الذهنية الناتجة عنها وازداد عقل الإنسان وتطوره. لهذا من المهم الإكثار من خبرة الإنسان في صغره لتزداد مفهوماته. والمعرفة تكون بالخبرة المباشرة لا بالسماع حتى يكون للكلمة صورة في الذهن، ويكون مدلولها واضحًا حتى إذا ذُكرت الكلمة حَضَرَ مدلولها، وإذا حضر المدلول حضرت الكلمة، وبذلك يكون الترابط بين الكلمة ومدلولها وثيقًا. لذلك يجب أن تكون كتب الصغار ملتزمة بهذه القاعدة بحيث لا تستعمل كلمات غريبة عن خبرتهم كما في الأشعار والأقوال الموغلة في الغرابة والخارجة عن نطاق خبرتهم، وإلا اضطر الصغار إلى حفظ الأشعار والأقوال دون استيعاب لمعانيها. وقد تكون الصور الملونة عونًا في الدرجة الثانية على تعريف الصغار مدلولات الكلمات. وينبغي تأليف معجم للصغار موضح بالرسومات والصور وتعليمهم على استعمالها للتوصل إلى فهم تام للغتهم. وتعليم اللغة في المدارس يجب أن يكون على الأسس التي توفّر للنشء معرفة اللغة مع تطور فكري قائم على الخبرة المباشرة. ومن المؤسف أن الازدواجية بين العامية والفصحى في اللغة العربية هي حجر عثرة وعقبة كأداء.

وطرق المعيشة لها دخل كبير في تكوين المفردات اللغوية وعددها، وكلما ازدادت الحاجة إلى التعبير عن الأفكار التي تتوارد إلى ذهن الإنسان مع تقدّمه في الرقي كلما ازداد لديه عدد المفردات اللغوية من أسماء وصفات. والمسألة هي علاقة اللغة بالفكر أو العلاقة بين اللغة والعقل. فالعقل يتلقى الإحساسات من محيطه وهو يؤولها إلى كلمات بطريقته الخاصة. وهناك مدرستان فلسفيتان حول هذا الموضوع: الفلاسفة العقلانيون والفلاسفة التجريبيون. فالعقلانيون

يقولون: إن العقل هو مصدر العلم، بينما يقول التجريبيون: إن كل علم هو صادر عن التجربة، والنقاش بين أرباب هذين المذهبين يدور حول العلاقة بين العقل وبين إدراكنا للعالم خارج الذهن. فيقول الأول إن إدراكنا لعالم الأشياء وخارج الذهن يتوقف على عدد من الصور الفكرية وهي صور موجودة بالفطرة وليست منبثقة عن التجربة. ومذهب التجريبيين يقول بأن المعرفة والعلم في الإنسان مصدرهما المحيط، وكل ما يقال عن أن الإنسان مخيّر لا صحة فيه بل مسيّر بما في محيطه وما في الطبيعة من مؤثرات ليس للإنسان حكم عليها. ولكن ما يرد في النظريات الحديثه هو أن الإنسان يتأثر بالمحيط فقط ويبقى حرّ الإرادة.

والسؤال المهم هو كيف يتعلم الطفل لغة أمه. هذا السؤال تصدى للجواب عنه كثير من المفكرين وقسم هؤلاء الموضوع بين تكلّم الطفل لنفسه وتكلّمه لغيره بالصوت، ثم تكلّمه باستعمال الفكر للإفصاح عن نفسه أولاً ثم لإفهام الغير مراده. ويقسم المفكرين البحث في مجمله إلى ثلاث مراحل:

١- تعلم الكلام لدى الطفل.

٢- اللغة التي يتعلمها الطفل بعد سن السابعة.

٣- المعرفة التي يكتسبها الطفل بتكلّمه مع الغير والتفاهم معه.

وهذا البحث أساسه الوصول إلى جذور اللغة فكرًا وكلامًا. وعلى العموم فإن الكلام مطية الفكر، والكلمة تكتسب المعنى الخاص بها بعد تطوير الكلام أو بعد تطوّره يتبعه تطوّر الفكر. وتصبح الكلمة بمعناها فكرًا منطوقًا ثم مكتوبًا، وهنا يحدث الترابط بين معنى الكلمة ومنطوقها ومكتوبها. وهذا طور في تكوين اللغة من الصوت

إلى المعنى ويبدأ من بسيط المعنى إلى المركّب، ومن الجمل البسيطة إلى الجمل المركبة. ويرقى الفكر عند الإنسان برقي لغته وتصبح اللغة مرآة الفكر وينعكس التفكير في اللغة.

في هذا نقطة تحول وهي أن الذات أو النفس هي التي تعطي الكلمات معناها وتسوغ الأفكار في الدرجة الأولى. فالنفس تفسِّر كما ترى من الإحساسات الواردة إليها لا غير، وهذا يؤدي إلى اختلاف في الأفكار بين إنسان وآخر في مراحل التطور المتقدمة. وسلامة اللغة تكون عن طريق التطابق بين كل كلمة ومعناها أو مدلولها، ويجب أن تراعي المعاجم هذه العلاقة مراعاة إلزامية حتى تفي بواجبها.

ومن ناحية لغوية تكاد تكون عامة عند جميع اللغات، وقد أشرت إليها سابقًا، وهي أن لكل كلمة تقريبًا معنيين، وهما: المعنى العيني والمعنى الوصفي، وهذا الثاني يكثر استعماله في الشعر والمجاز والتشبيه والاستعارة، وهذا الاستعمال من خصائص اللغة العربية دون اللغات الأوربية. وأذكر هنا قولاً للفيلسوف الصيني **كونفوشيوس** قبل ما يزيد على خمسة وعشرين قرنًا من الزمان حيث قال: "إن الكلمات إذا أُسيء استعمالها واستُعملت في غير ما وضعت له فلا يمكن لأي شيء أن يكون على أساس صحيح، ولا يكون أي نظام اجتماعي على حقيقته ما لم يعرف الناس مدلول أو معنى الكلمات أو الأسماء التي يستعملونها وما لم يعملوا بمقتضى هذه المدلولات أو المعاني. والمغزى لقول هذا الحكيم هو أن الدقة في الكلام والدقة في الفكر متلازمان. وفي الشعر العربي أمثلة عديدة على الخروج على هذه القاعدة في الاستعمال اللغوي. من ذلك استعمال التشبيه الذي فيه خيال يخرجه عن الحقيقة، كقول بشار

بن برد:

إذا قامت لحاجتها تثنت

كأن عظامها من خيزران

وثمة استعمال لغوي آخر وهو المعروف بالمغالطة الحسّية، وهو في الشعر مخاطبة الجماد والحيوان مخاطبة الإنسان، كمخاطبة الديار والطير والريح إلخ.. ومنها قول **النابغة:**

يا دار مية في العلياء فالسند

أقوت وطال عليها سالف الأمد

وقفت فيها أصيلاً أسائلها

عيت جواباً وما في الحي من أحد

هذه الاستعمالات اللغوية التي ذكرناها بعيدة عن التفكير في الواقع، وكثرة استعمالها لا يساعد على حُسن التفكير. وأذكر بالمناسبة قول الفيلسوف العربي **زكي نجيب محمود** نقلاً عن أديب فرنسي: إنه كلما وقف الناس بالمشاهدة على الأشياء الواقعة كما هي واقعة اتفقوا عليها، وأما إذا رأيت منهم خلافاً في الرأي فاعلم أنهم حينئذ قد تجاوزوا حدود الأشياء الواقعة. وهذا معناه أنه كلما ازدادت في اللغة كلمات الخيال والعواطف وغلبت هذه على كلمات الحقيقة والواقع، كما هو الحال في اللغة العربية، اختلفت المفاهيم وتشعبت الآراء. ويتابع العالم الفرنسي القول: إن اللغة ليست مجرد التعبير عن أفكار تكوّنت بل هي جزء لا يتجزأ من عملية التفكير. ويقول **زكي نجيب محمود** عن هذه الأقوال الفرنسية وأمثالها: إن اللغة عندنا نغمة تطير بنا إلى اللانهاية وإن شئت فاختر لنفسك أي كتاب من عيون تراثنا الأدبي واقرأ مقدمة المؤلِّف والأرجح أنك ستجد نفسك في أحبولة عجيبة من ألفاظ وتراكيب خيوطها سحرية تصرفك عما يراد بها من معنى.

٤

مشكلات في اللّغة العربيّة

مشكلات في اللّغة العربيّة

في هذا العصر هناك مشكلة عويصة في اللغة العربية لم تُدرَس درسًا وافيًا بالطريقة العلمية حتى الآن لسبب بسيط جدًا، هو عدم وجود من يستطيع من العلماء من يقوم بذلك. ونحن نعلم أن وصف المرض وأعراضه وصفًا دقيقًا يُساعد الطبيب على تشخيص المرض ويساعده على وصف الدواء. وإذا رأيت مريضًا لم يشف من مرضه علمت من ذلك تقصير الطبيب.

ويحق لنا أن نتساءل كيف أن اللغة العربية تنحدر هذا الانحدار مع وجود الكثرة من الجامعات في العالم العربي ووجود العديد من مجامع اللغة العربية؟

المشكلة هي اختلاف البلدان العربية فيما بينها في أمور عدة، أهمها طغيان العامية بلهجاتها المختلفة على اللغة العربية مما قد يؤدي إلى انقسام العالم العربي إلى أقطار متفرقة بحسب لهجاتها كما جرى في اللغة اللاتينية حين انشقت إلى لهجات نَجَمَ عنها اللغات الأوربية الحديثة كالإيطالية والفرنسية والإسبانية والبرتغالية.

ثم إننا لا نسمع إلا عن مؤتمرات ولجان عن اللغة العربية تخرج بتوصيات عن كيفية إصلاح حال اللغة العربية وعن أحسن الطرق في

الترجمة. وقد كثرت التواصي والاقتراحات ولكن ظل الحال على ما هو عليه بل ازداد سوءًا. هذا لأن الذين يشتركون في هذه المؤتمرات واللجان تنقصهم معرفة اللغة العربية وممارسة الترجمة على الوجه الصحيح. ولعلاج هذه المشكلة ينبغي النظر في الأمور الآتية:

الموقف من تبنّي المصطلحات الأجنبية

المصطلحات الأجنبية متنوعة فهي سياسية واقتصادية وطبية وعلمية وفلسفية وما إلى ذلك، يتبعها سيلٌ دافقٌ من المصطلحات المحدثة. هذا الخضم الزاخر من المصطلحات لا يقوى أي قطر عربي ولا الأقطار العربية مجتمعة على ترجمته إلى اللغة العربية بالسرعة الممكنة، وفي القيام بهذا العمل دون تروي خطر في إحداث البلبلة في المصطلحات بين البلاد العربية كما هو حادث الآن.

وفي الأمر محاذير وعقبات منها أن الذين يقومون بهذا العمل كثيرًا ما يكونون ناقصي المعرفة الحقَّة باللغة الأجنبية التي يترجمون منها أو ناقصي المعرفة الكافية باللغة العربية. ولا نكران أن اللغة العربية لم تتطور لتستوعب هذه المصطلحات. وقد تضافرت جهود عدد من العلماء والاختصاصيين على جملة من المصطلحات، ولكن التضافر لا يضمن صحة المصطلحات. ولهذا أرى أن تتبنّى المصطلحات الأجنبية إلى أن نتمكن من وضع المصطلحات لبسائط العلوم أولاً ثم نتدرج منها إلى مصطلحات أكثر صعوبة، وهكذا.

إمكانية التّجديد في النّحو العربيّ

النحو في أية لغة عقبة كأداء وهو من بقايا الطور الأول من نشوء

اللغة. وقد تخلصت منه أو بسّطته كثير من اللغات، إلا أن أي محاولة لتبسيط النحو العربي ستبوء بالفشل لارتباطه الوثيق بلغة القرآن.

الخطوات اللازمة لتشغيل الترجمة

الترجمة ضرورية لنقل الأفكار والثقافات من اللغات المختلفة، وفائدتها من ناحية لغوية أن المترجم مضطر إلى وضع مصطلحات للكلمات الأجنبية ومضطر إلى الدقة في استعمال الكلمات. ولكن يجب الأخذ بأمرين: الأول إيجاد طبقة من المترجمين يكونون على قدر كبير من المهارة، والثاني الإحجام عن ترجمة كتب تعجز اللغة العربية الآن عن الوفاء بها؛ ومن ثم يعجز القارئ العربي عن فهمها لأنه ليس لديه خلفية ثقافية في الموضوع لاستيعابها. وهناك شيء آخر وهو وجود قراء لهذه الترجمات وهذا غير مضمون إلا بعد معالجة مشكلة عدم الإقبال على القراءة في العالم العربي.

التنسيق بين المجامع العربية

التنسيق بين المجامع العربية ضروري للبحث في إصلاح اللغة عمومًا وإصلاح المعجم العربي خاصة، وللتداول في مشكلات اللغة وقضايا المصطلحات والترجمات. ويكون هذا التنسيق مفيدًا لو أن المجامع العربية اتفقت فيما بينها على اختيار أعضائها أولاً ووضعت دستورًا متفقًا عليه يتضمّن الشروط اللازمة التي يجب أن تتوفر في الشخص حتى يكون أهلاً لعضوية المجمع. فإذا وُضع دستور مثل هذا وجرى اختيار الأعضاء بموجبه أمكن حينئذٍ التنسيق بين المجامع العربية.

التّقريب بين العاميّة والفصحى

أخطأ العرب في أنهم نظروا إلى اللغة العربية نظرة التقديس ولم ينظروا إليها أنها كائن حي ينمو ويتطور بنمو الأمة وتطورها، ولذلك فإنهم نقموا على الدخيل ونقموا على العامية مع أن اللغة العامية صورة حية نابضة من الفكر الإنساني. وفي رأيي أن اللغة العامية معين من الاستعمالات اللغوية المفيدة التي أنتجها التفاعل بين اللغة والفكر وينبغي الاستفادة منها وإدخالها في اللغة مع الحرص على أن تكون منسجمة مع اللغة العربية. ولكن يجب أن يكون التقريب على أسس تتفق عليها المجامع العربية. هذا من جهة المعنى، أما من جهة الصرف والقواعد فيجب أن تكون بحسب اللغة الفصحى.

قضايا في الفكر
والتّفكير عند العرب



اللّغة والفكر

اللّغة والفكر

موضوع العلاقة بين اللغة والفكر موضوع واسع ومتشعب ونقتصر منه على الفكرة بأن اللغة أداة الفكر وأن صلاح اللغة صلاح للفكر. واللغة العربية هي اللغة المعنية هنا وعليها مدار البحث. هذه اللغة لها قواعد صرفية ونحوية عديدة تتطلب من المتكلم بها اليقظة والحذر من الخطأ واللحن. وكان هذا أكثر ما اهتمَّ به العرب في لغتهم، واهتمامهم المفرط بهذه الناحية صرفهم عن الاهتمام بمعاني الكلمات بالقدر الواجب، فظلت المعاني على حالها حتى صدئت. والاهتمام بالشكل دون غيره يضرّ بالأصل، والأصل في اللغات عمومًا هو المعنى. والمعنى هو الجانب الذي يتصل بالفكر مباشرة. فبقاؤه على حالته الأولى دون تطوير يضرّ بأهليته للاستعمال في الحاجات الفكرية المتعددة. والذي حال دون التطور في اللغة العربية هو النظرة إلى اللغة العربية بشيء من الحرمة والتقديس، وأن لغة القرآن أزلية في اللوح المحفوظ وينبغي المحافظة على نقائها من الدخيل والأعجمي والغريب وما إلى ذلك، وأوصدوا الباب في وجه الاستفادة من اللغات الأجنبية إلا قليلاً.

اللغة العربية هي لغة صيغ وأوزان. ولكل فعل صيغة كما أن لكل من الفاعل والمفعول والمصدر والنعت وغيرها أوزانًا تُعرف بها،

والمحافظة على هذه الأوزان خدمت اللغة العربية وجعلتها من أدق اللغات تعبيرًا عن المعاني لردح من الزمن. ويظهر أن اللغة لا تحتمل التقيّد بالقواعد الشديدة الوطأة وتريد التحرّر منها ما أمكن. وقد يبدو للإنسان أن مجموعة قيود لا موجب لها، هي عوائق في سبيل الكلام المنطلق السريع وتشغل بال المتكلم عن عرض أفكاره والإعراب عنها بسلاسة.

وقد خدم النحو لغات عديدة في أول أمرها، ولكن ما جرى أن هذه اللغات عزفت عن النحو وتخلت عنه جزئيًا أو كليًا كما جرى في اللغات اليونانية واللاتينية والإنكليزية وغيرها. والفرق الأساسي بين العربية واللغات اللاتينية مثلاً أن علامات الإعراب في هذه اللغات هي أحرف مُلحقة بالكلمات، بينما في العربية هي حركات كالرفع والنصب والجرّ خارجة عن الكلمات وينبغي التفكير بها عند التحدث أو الكتابة. هذه مشكلة في اللغة العربية من الصعب حلها، كما أن الصرف في اللغة العربية لا غنى عنه لأنه قوامها.

واللغة العامية المتداولة بين الناس موجودة في جميع اللغات، ولكنها في اللغة العربية لغة ثانية منفصلة عن اللغة الفصحى المكتوبة والمقروءة. والصعوبة الأخرى هي أن لكل بلد عربي لغته العامية الخاصة به التي تختلف اختلافاً بيناً عن بعضها. وازدواجية اللغة هذه مشكلة يترتب عليها تشويش فكري ناشئ عن أن الصور الذهنية للمعاني فيها تباين، بين الفصحى التي بقيت ضمن حدودها والعامية التي تطورت مع تطور المجتمع.

والملاحظ أن العرب عمومًا حتى الأدباء منهم، يفضلون الكلام في

موضوع ما على الكتابة فيه. وهذه ظاهرة تستدعي معرفة أسبابها، فهل الإحجام عن الكتابة مردّه الخوف من صعوبات ضبط الكتابة بحسب قواعد اللغة، أم عدم القدرة على تجميع الفكر وتسجيل مراحل التفكير منطقيًا؟ إذا كان السبب هو الأول فالخطب هين ويمكن علاجه. أما إذا كان الثاني فالخطب خطير ويحتاج إلى الكثير من التدريب على الفكر المنظّم على أساس المنطق والحكم على الأمور بشكل سليم.

في رأيي المبني على الملاحظة أن العرب عمومًا قلما يقرؤون، وإذا قرؤوا فغالبًا ما لا يستوعبون ما قرؤوه. والسبب هو قلة اعتياد الناس على القراءة منذ الصغر، وعدم استيعاب القارئ لما يقرؤه سببه عائد إلى أن معظم الكتب المتداولة ضحلة المضمون لا ترمي إلى توضيح المعنى بقدر ما يستهويها وضع الكلام المنمّق. ويتصل بهذا الأمر شيء آخر هو أن العرب لم يهتموا الاهتمام الكافي بتوثيق الوقائع بالتدوين والتسجيل بالتواريخ والتفاصيل بحيث يمكن للباحث الرجوع إليها في دراسته.

ومن ذلك أن القارئ لتاريخ البلاد والدول العربية لا يعرف الوقائع بالسنين ولا يعرف هل كانت هذه الدولة مُعاصرة لدولة أخرى أو كانت قبلها أو بعدها. كما لا يجد ما يدله على زمن شاعر من الشعراء بالنسبة لشاعر آخر مشابه هل كان في زمانه أو كان قبله أو بعده. ونحن لا نعرف مَنْ بنى المسجد الأقصى ومتى. والرجال العظام من العرب قلما نعرف شيئًا عن ولادتهم أو وفاتهم. وقرأت أن **صحيح البخاري** في إسناده ذكر رواة الأحاديث النبوية

ولم يذكر سني وفاة إلا القليل منهم بما لا يزيد عن ٧٪، ولم يذكر تاريخ ولادة أكثر من نصف الواحد في المائة من مجموع الرواة. ولا يخفى أن معرفة تاريخ الميلاد والوفاة مصداق للقول بصحة الرواية أو عدم صحتها، وعدم ذكر ذلك نقص كبير في التحقيق.

ويظهر أن التقيّد بالزمان شيء ينفر منه الكاتب أو الباحث كما أنه ينفر من التقيّد بسرد الحوادث بتسلسلها الزماني. ويظهر هذا النفور جليًا في الوصف شعرًا أو نثرًا، فإننا لا نجد في التاريخ وصفًا واقعيًا للمعارك الحربية كموقعة اليرموك أو القادسية مثلاً، ولا وصفًا دقيقًا للحقائق التاريخية كإيوان كسرى وتدمر وبعلبك، ولا للأودية والجبال والأنهار إلى غير ذلك من المشاهد والمظاهر الطبيعية.

ووصف الحوادث مثل لقاء **بشر بن عوانة العبدي** بالأسد، وبناء بركة **المتوكل** مثلاً، فوصف اللقاء مع الأسد وصفًا عامًا يصحّ أن يكون لكل لقاء مع أي أسد، ووصف بركة **المتوكل** ينطبق على كل بركة وليس فيه ما يدل على أنه وصف لبركة **المتوكل** بالذات. فالتهرُّب من ذكر التفاصيل لذلك الشيء الموصوف أفقدنا جانبًا مهمًا من التاريخ والمعرفة العامة، والظاهر أن هذا التدقيق يستدعي جهدًا قد لا يريد الكاتب أن يتحمّله لأنه عبء ثقيل. والتقيّد بمثل هذه القيود يقتضي جهدًا كبيرًا. لهذا السبب نلاحظ أن العربي عامة يفضّل أن يقول عن الشيء بالكلام المنطوق على أن يكتب قوله خطيًا، فالكتابة عن موضوع الحديث يتطلب منه وضع الأفكار في قالب لغوي صحيح وفي تسلسل منطقي للأفكار، وهذان المطلبان

هما قيدان لا يريد الخطيب التقيّد بهما.

ومن هذا القبيل مشكلة المعاجم العربية ووضع المترادفات. فواضعي المعاجم لم يتعبوا أنفسهم في تحديد هذه المترادفات بصورة تكشف عن معانيها حتى يتسنّى للجميع معرفة الفروق بينها فيسهل استعمال كل منها في السياق المناسب.

والآن نعود إلى الفكرة الأساسية عن اللغة وعلاقتها بالتفكير. فالإنسان بطبيعته له حركات نفسية يريد أن يعبّر عنها ولاسيما إلى مخاطب يخاطبه، فهو مجبول على المخاطبة والتواصل والتفاهم ولا بد له من أداة يتم له بواسطتها هذا. فاستعمل الصوت كالحيوانات، ثم التأشير بالأيدي وبغيرها من أعضاء الجسم، ثم اللفظ والكلام، ثم الرموز والكتابة. وكلها لهذا الغرض أي التعبير عن الحركات النفسية ومخاطبة الغير.

وبتطور الإنسان تطورت حاجاته وتطور عقله وأصبحت قدرته على التعبير أكثر تقدمًا، وتعقّدت مع ذلك حركاته النفسية، فلا بد من التعبير عنها تعبيرًا دقيقًا مما اضطر الإنسان إلى الرقي بلغته إلى المستوى المطلوب. فالنمو العقلي استدعى النمو اللغوي. وعلى هذا نشأت اللغات وصار لها قواعد وأوزان مختلفة وطرق في التعبير متفاوتة من البساطة والتعقيد.

والأصل في كل لغة هو المعنى والباقي هو أعوان على تحقيق هذا المعنى، وأول ما يلزم لمعنى الكلمة هو الدلالة على الشيء وعلى تميّزه عن غيره، وكل شيء موجود فعلاً يستلزم أن يكون له معنى

أو اسم عند أصحاب اللغة الواحدة في أي مكان. وهذا مع العلم أن أشياء عديدة موجودة ليس لها أسماء في عديد من اللغات. والبحث في نظريات نشوء اللغة وهل كان الكلام سابقًا للفكر أو الفكر سابقًا للكلام، وهل الفكر لغة صامتة أو اللغة فكر ناطق فأمره يطول.

ومن الملاحظ أن علماء اللغة العربية لم يبحثوا في علاقة اللغة بالفكر حتى إنهم لما وضعوا المعجم العربي اهتموا بالمرادفات دون أداء المعنى البسيط، فجاء المعجم للأدباء والعلماء الكبار فلم يستفد منه الطالب في مراحل الدراسة الأولية، وسارت على ذلك المدارس. هذا الإهمال ترك أثره في العقل والتفكير في المدارس؛ ومن ثم في عامة الناس بحيث أن الفرد كثيرًا ما يستعمل كلمات في غير موضعها لجهله بمعناها الحقيقي. وليس هناك علاج لهذه المعضلة إلى أن يقوم علماء اللغة بتوفير معاجم مبسطة لاستعمال النشء والقيام على غرس عادة النظر في المعجم للتحقق من معاني الكلمات. بهذا فقط يصطلح فكر الفرد العربي وينشأ على توخّي الدقّة في التعبير فلا يقع في متاهة اللَّبس والغموض.

قضايا في الفكر
والتّفكير عند العرب

٦

العالم الموهوم

العالم الموهوم

في نموّ الولد من صغره يمرّ في طور من أطوار حياته يتخيَّل فيه الأشياء على غير حقيقتها، وهو المعروف في علم النفس بالطور الوهمي. ويعيش فيه الصغير في عالم موهوم وقد يعيش فيه الكبير في كبره بتأثير عوامل مساعدة. بهذه المناسبة أشير إلى أن **أفلاطون** نفى من جمهوريته الشعراء لأنهم يتعاملون مع عالم موهوم في الدرجة الثانية، و**أفلاطون** في فلسفته يرى أن الأشياء في حقيقتها لها صور مثالية سماوية، وصور الأشياء كما هي على الأرض صور ممسوخة عن الصور المثالية فهي صور غير حقيقية. فالشعراء في كلامهم عن هذه الصور هي بمثابة مسخ ثان لها يُبعدها مرة ثانية عن الحقيقة. وقد نهى **القرآن الكريم** عن اتباع أقوال الشعراء لأنهم في كل واد يهيمون أي يضلون عن الحقيقة. فهم أشبه بما يكونون بسكان الكهف كما وصفهم **أفلاطون** الذين لا يرون من معالم الأشياء إلا خيالات من الخارج ترتسم على جدار الكهف. وهذه صورة ممسوخة لحقائق الأشياء، ودخلت في الفلسفة بمعنى أن الأشياء التي أمامنا في العالم هي صورة خيالية عن صور حقيقية، وأن كل إنسان يرى الأشياء كما في حسبانه. والعلماء اليوم يبحثون عن الحقيقة القصوى ويقولون إنهم كلما تعمّقوا في

البحث وجدوا أشياء مغيبة. وأدى التفكير بهذه الأسرار إلى أنْ شكّ العلماء في الحقائق الثابتة كالرياضيات، وعمَّت فكرة الشك في العقل والمنطق وصارت الحقيقة التراثية هي المعيار. وللأديان نظرات مختلفة عن الحقيقة ولعل الإسلام هو من الأديان التي دعت إلى الحق والحقيقة، وقبل ذلك عاش العالم في غير الحقيقة قرونًا عديدة. والمهم في كل ما أسلفنا من كلام أن المرء قد يعيش في عالم موهوم لأنه تحت تأثير فكرة أو حالة عصبية خاصة.

وذكرت فيما سبق شيئًا عن الكلمة ومدلولها، وأن المهم أن تكون العلاقة بين الكلمة ومدلولها وثيقة حتى يحصل التفاهم ولا يحصل التشويش في المعاني، فلكل كلمة كيان خاص بها. والعادة في العالم العربي أن لا يكون هذا الترابط الوثيق موجودًا، ويظهر هذا من عدم التفريق بين المترادفات. فمثلاً قلة هم الذين يعرفون الفرق بين كلمة عاد ورجع وبين سقط ووقع أو بين علا وارتفع. فالمرء يعود من مكان ما كان قد ذهب إليه بأي شكل كان، أما الرجوع فهو العودة على الطريق نفسها. كذلك، السقوط يعني الهبوط غير الإرادي من علو بينما الوقوع هو الهبوط من علو إلى الأرض والتأثير عليها، فتقول وقعت قدمي على كذا ولا تقول سقطت قدمي. وأمثال ذلك في اللغة العربية كثير. وسرّ هذا التخبّط أن الكلمة يكاد لا يكون لها كيان خاص بها وحدها. ويتصل بهذا أمر آخر يجمع بين اللغة والمنطق، وهو بحث في الجزئيات والكليات، والكليات تتكون من الجزئيات فإذا قلت: هذا جسم فأنت تعني شيئًا واحدًا مؤلفًا من جزئيات متفرقة يجمعها جامع ليكون وحدة واحدة. لكن إذا جئت

إلى المعنويات أي غير الأشياء ستجد صعوبة، فما هي الجزئيات والكليات في الأمور المعنوية؟ وهذا يرتبط بعملية التجريد في المنطق. فلو نظرنا على سبيل المثال إلى قول ابن الصيفي:

ومن لم يمت بالسيف مات بغيره

تعددت الأسباب والموت واحد

فهل يوجد موت واحد يشمل جميع حالات الموت وجودًا فعليًا أو هو اسم فقط؟ هذا الذي اختلف فيه الفلاسفة والناس ولاسيما في أوربا في القرون الوسطى وإلى الآن.

٧

ـ اللّغة أداة الفكر ـ

اللّغة أداة الفكر

أريد هنا أن أعود إلى الكلام عن الكلمة ومدلولها. المدلول إما أن يكون خارج الذهن كقولنا حجرٌ، مثلاً، فتكون الصورة لها أصل مادي، أما إذا قلنا علمٌ، فالصورة في الذهن وليس لها أصل مادي. ولهذا يكون الولد في صغره قد جمع أكثر ما يمكن من الصور التي لها مدلول خارج الذهن. وكتب القراءة يجب أن تُبنى على هذه الحقيقة وإلا كان ما يخزّنه الولد في ذهنه كلمات ليس لها مدلول يفهمه. وصعوبة الحديث مع الأولاد الصغار أن موضوعات الحديث يجب أن تكون مألوفة بكلمات مألوفة كالحديث عن المطر والشجر والحيوانات الأليفة. ويمكن تعليم الصغير التفكير فيما يرى حتى يكون لديه ارتباط بين اللغة والفكر فيعي ما يقول بدقة. وهذا ما يكتسبه المرء في كبره فيدقق في كل كلمة يستعملها، والغاية أن يكون المتكلم أو الكاتب عالماً بأن الكلمة لها شخصية خاصة كالهُويّة يجب احترامها بحيث تكون جزءًا من هيكل متكامل.

المعروف أن الإنسان حيوان ناطق، والناطق هو المفكر، والمنطق مرادف للتفكير. فالتفكير لدى الإنسان الراقي يكون على قواعد ليس لعواطفه وميوله الغريزية تأثير، وهذه القواعد هي قواعد المنطق. ومع ذلك لا يزال يوجد في العالم اليوم أناس لا يستطيعون أن يفكّروا تفكيرًا منطقيًا. وقديمًا كانت الأديان تنظر إلى الإنسان

بأنه خاضع في تصرفاته إلى شهواته وبأنه لا يستطيع إصلاح سلوكه إلا بوضع سلسلة من النواهي تكبح جماح هذه الشهوات. والجدير بالذكر أن الإسلام يعتبر الإنسان مكلفاً له عقل قادر على التحكّم بسلوكه وتصرفاته.

وتردد الفلاسفة بين أن يعتبروا الإنسان عاقلاً أو غير عاقل، وظهر بين فلاسفة اليونان من أخذ بهذا الرأي أو ذاك. **فأرسطو** في مقدمة القائلين بأن الإنسان عاقل على النقيض من فلاسفة آخرين قالوا بأن الإنسان ليس له من الأمر شيء وإنه خاضع لتصرفات القضاء والقدر، ولا تأثير للعقل في تغيير هذه التصرفات أو تبديلها. لكن **أفلاطون** كان يرى أن العقل في الإنسان هو فوق كل شيء.

وقد فرَّقت الفلسفة الإسلامية على يد **ابن رشد** بين الحقيقة العلمية والحقيقة الدينية، ودعت إلى اعتبار العقل هو الهادي الأوّل. وتابعه على ذلك **ابن ميمون** والقديس **توما الأكويني**. وظهرت في القرن السابع عشر الموجة العقلية العارمة على أيدي **كوبرنكس**، **وجاليليو**، **وتايخو براها**، وغيرهم. واعتبر **ديكارت** الفيلسوف الفرنسي أن الإنسان موجود لأنه يفكر. ثم اتسع نطاق الحركة الفكرية باتساع مجال العلم والاكتشافات والأبحاث.

ومع ذلك فقد أصيبت هذه الحركة التقدمية في إعلاء مقام العقل بنكسة بظهور علم النفس الجديد وبظهور الفلسفة المصلحية في الولايات المتحدة. فعلم النفس الجديد على يد **فرويد** وأتباعه يرى أن سلوك الإنسان خاضع لميوله وغرائزه الكامنة. ويرى الفلاسفة المصلحيّون في الولايات المتحدة أن الإنسان لا يستطيع

أن يكون لنفسه رأيًا على أساس العقل وحده، وأن همّ الإنسان الأول هو الإبقاء على حياته، وأن كل رأي يخدم إبقاء الحياة هو الرأي الصحيح ولا وجود لرأي مجرد عن هذا الاعتبار. وهذه الفلسفة التي تسير عليها الولايات المتحدة في الوقت الحاضر فلسفة خطرة لأنها تقوم على أساس المصلحة الذاتية ولا عبرة للعقل المجرد ولا للحق.

وقد عبَّر أحد النقّاد المشهورين عن هذا الاتجاه في التفكير بقوله: "نصيحتي الأولى لكل من يريد الإقبال على الكتابات الحديثة هي أن يجرد نفسه منذ البداية من جميع المفهومات السابقة عن الوضوح في الرأي والقدرة على الفهم الشامل." ومعنى ذلك أن الإنسان الحديث قد أعرض في حياته اليومية عن استعمال العقل وأصبح كآلة التسجيل، وترك استعمال العقل إلى فئة قليلة من العلماء الاختصاصيين.

وقرأت منذ مدة كتاباً عن **العقل في تكوّنه** للكاتب الأميركي **جيمس هارفي روبنسن**، تعرّض فيه إلى طريقة التفكير عند الناس، وقسَّم هذا التفكير إلى أربعة أقسام: الأول تداعي المعاني، والثاني اتخاذ الرأي، والثالث التعصُّب الفكري، والرابع التفكير الإنشائي. فتداعي المعاني يشبه ما يسمّى بأحلام اليقظة، حينما يطلق الإنسان لذهنه العنان فيسرح دون وجهة معينة، فتتسلسل الأفكار في اتجاهات مختلفة لا لغرض معين ودون فكرة جامعة. ويُطلق العرب على هذا التداعي اسم الهلج، وأكثر ما يكون منبعه الرغبات الشخصية والتمنيات. هذا الهَلج طبيعة في الإنسان ولا تُرى له فائدة

في تطور الجنس البشري سوى أنه من جملة المرفّهات التي تُراخي الخناق عن النفس المثقلة بالهموم أو النفس التي تتنازعها ميول عديدة. ويستعمل أطباء النفس تداعي المعاني للكشف عن الرغبات المكبوتة في داخل المريض النفسي ونجحوا في ذلك نجاحًا كبيرًا.

والطريقة الثانية في التفكير في رأي **جيمس هارفي روبنسون** هي اتخاذ الرأي أو القرار، ومن ذلك مثلاً اتخاذ القرار بشراء بيت أو عدمه أو الخيار بين السفر وعدمه. وهذا يحتاج إلى إعمال الفكر، ويستلزم الموازنة بين الأفكار التي تعرض للإنسان حتى يمكن ترجيح فكرة على غيرها. وتقوم هذه الطريقة في اتخاذ القرار على عرض المشكلة على الفكر عرضًا صريحًا شاملاً، ثم عرض الحلول والنظر في كل حل على حدة، ثم مقابلة الحلول بعضها ببعض من حيث محاسنها ومساوئها واختيار الحل الصالح منها.

وهذه العملية الذهنية ليست سهلة وقد يتملص الكثيرون منها لعنائها ويستسلمون للأقدار على حد قول الشاعر:

دع المقادير تجري في أعنتها

ولا تبيتن إلا خالي البال

ما بين غمضة عين وانتباهتها

يغير الله من حال إلى حال

وهذا نوع من الاتكالية وليس مما أمر به الدين، وقد استعمله الكسالى تفلتًا من عناء الفكر وكدّ الخاطر على مستوى الفرد وعلى مستوى الأمة.

واتخاذ القرار يحتاج إلى صفة أو صفات خاصة تكون متوافرة في الشخص الذي يريد اتخاذ القرار وفي الطرق والوسائل التي يعتمدها هو في ذلك. وتكلم العرب في هذا الشأن عن الروية والبديهة، وقالوا بأن الروية هي التبصر في الأمر وإمعان النظر فيه قبل اتخاذ القرار مع استشارة أصحاب الرأي النصحاء إذا اقتضى الأمر. ومع ذلك كان العرب يصفون الروية بالتردّد والعجز. والحكاية عن مقتل **أبي مسلم الخراساني** في أول الدولة العباسية مشهورة. وفيها أن **المنصور** لما عزم على قتله نصحه **عيسى بن موسى** بالتريث وقال له:

إذ كنت ذا رأي فكن ذا تدبُّر

فإن فساد الرأي أن تتعجلا

فأجابه **المنصور**:

إذا كنت ذا رأي فكن ذا عزيمة

فإن فساد الرأي أن تترددا

والفيلسوف **ديكارت** هو من وضع الإنسان في موضع مستقل وجعل له كيانًا قائمًا بذاته لأول مرة بعد أن كان في القرون الوسطى وبعدها بقليل ملحقًا بغيره. وهكذا، فإن التطور الفكري في الفلسفة الخاصة بالإنسان منذ **ديكارت** حتى **غابريل مارسل**، انتهى به المطاف إلى أن الأصل في كيان الإنسان هو القدرة على اتخاذ القرار وقد يكون هذا القرار آنيًا لا إمهال فيه، أو قد يكون مؤجلاً، والعبرة أن يكون الإنسان حرًا يتخذ قراره بنفسه. وهذا يذكرني بقول **شكسبير** في رواية **هملت** حيث يتساءل عما إذا كان الخير للإنسان أن يتقبل

النائبات ويستكين لها، أو أن الخير هو أن يقف في وجهها ويقاومها حتى يزيلها. وفي هذا السؤال إشارة إلى مواقف مختلفة يجب أن يقفها الإنسان قبل أن يتخذ القرار النهائي، وهي أن يكون الإنسان عارفًا وشاعرًا بالهدف على أكمل وجه، ثم أن يستعد لنيل هذا الهدف. والمهم في ذلك هو العزم وعدم التردد، ومعرفة الفرق بين "أريد" و "حبذا". ففي الأولى عزم وفي الثانية شكّ.

ومن الناس من يعمل أو يختار بوحي الساعة، وقد لا يدري لماذا فضَّل هذا على ذاك ولا يعلم لقراره هذا سببًا، إنما جاء هذا القرار من وحي الضمير. ويقولون عن هذا إنه الإيحاء الذاتي الذي لا يستند إلى معلومات سابقة. وينقسم الفلاسفة حول حقيقة هذا الإيحاء الذاتي بين الفلاسفة الروحيين والفلاسفة الماديين.

أما أرباب الأعمال والمال فيبنون في الغالب قرارهم على شيء آخر، وقد وضعوا لذلك نظرية أسموها نظرية القرار، والأمر فيها دائر على الإحصائيات على أساس حساب الاحتمالات. ويدخل ذلك في تحليل المحذورات واجتناب المخاطر، ولهذا جداول تسمّى جداول منطق القرار.

هذا هو النوع الثاني من التفكير على حد قول **جيمس هارفي روبنسون**. والنوع الثالث، التعصُّب الفكري، خاصّ بالردّ على مَنْ يُعارض اعتقاداتنا واعتباراتنا ويناهضها ويقدم الحجج على بطلانها. وهنا في أغلب الحالات يكون الرد عنيفًا، لأن الهجوم على هذه الاعتقادات هو في نظرنا هجوم علينا شخصيًا ولأنه تهديد لكياننا الذي أصبحت تلك الاعتقادات والاعتبارات جزءًا محتمًا

منه، وإذا زالت هذه انهدَّ من الكيان ركن مهم. ولعل المقاومة التي يبديها وأبداها الإنسان في مراحله التاريخية ضد دين جديد أو نظام اجتماعي أو فكرة علمية جديدة مرجعها هذا الخوف على الكيان الذاتي. والإنسان حرصًا على هذا الكيان يقاوم ما يهدده ويستعمل عقله في إيجاد الحجج والأعذار لتبرير تمسكه باعتقاداته أولاً، ثم لتسخيف الدين الجديد أو النظام الاجتماعي الجديد أو الفكرة العلمية الجديدة.

وقد يكتفي الإنسان في دفاعه عن قديمه بالتسخيف، ولا يقدم حُججًا منطقية لإثبات صحة معتقداته، أو قد يلجأ إلى ما يسمّى التعذّر أو إلى التخريج. والتعذّر علم قائم بذاته والتخريج أسلوب حديث يستعمله السياسيون في تبرير النفس ضد التهجم والاتهام، ولاسيما إذا نُسِبَ إلى المُصرّ على رأيه بأنه على خطأ. والإنسان في تمسكه بمعتقداته تمسكًا شديدًا والدفاع عنها دفاع المستميت لا بد أن يكون في كل ذلك مدفوعًا بعوامل فكرية أو غريزية أو عاطفية بعضها معقول وبعضها الآخر غير معقول. وكلما كان المعتقد قائمًا على خلاف المعقول كان الدفاع عنه أشد ما يكون، وفي التاريخ من جراء هذا الدفاع حوادث دامية عديدة ذهبت فيها أرواح الألوف من البشر كالتي جرت في الحروب الدينية حين كان كل طرف يعتقد اعتقادًا جازمًا أنه على حق.

وقد يتعصَّب الناس لرجل أو يتعصَّبون عليه من غير دليل ولا برهان، ولو سألتهم عن بيناتهم لراوغوا وأتوا بما ليس له علاقة بالقضية بالضرورة. والناس يحبون ويكرهون لا لسبب معقول،

وقد يبلغ بهم الحب درجة التقديس، ويبلغ بهم الكره درجة المناوأة والمحاربة. وانقسم العرب في تاريخهم مرارًا حول تمجيد رجل دون آخر أو النقمة عليه. فالعرب ينقسمون حول القضايا ذات الشأن على أساس الأشخاص وليس الفكرة التي هي محور القضية.

أما النوع الرابع من التفكير حسب قول **جيمس هارفي روبنسون**، التفكير المستقيم، فهو أسمى ما يرقى إليه العقل البشري وبه استطاع الإنسان أن ينتشل نفسه من وهدة الهمجية ومن غمرة الخرافات والأساطير ومن حمأة التعصب الأعمى وطغيان الأفكار الفاسدة.

وقسَّم كثير من الفلاسفة تطور الإنسان من ناحية عقلية فقال بعضهم بأن الإنسان مر في أطوار ثلاثة:

١- الطور الخرافي.

٢- طور الإيمان أو الدين.

٣- طور العقل السليم، وهو طور البحث والتحقيق على أساس الواقع والمشاهدة باستعمال المنطق والتفكير المستقيم. بالنسبة للدِّين فقد اعتقد معظم أولئك الفلاسفة أن الدين عامة قائم على النقل وعلى تصديق ما يقال، وهذا في رأيهم لا يستقيم مع التفكير المستقل الصحيح.

واهتمامنا الآن هو في الطور الثالث للإنسان، بل في ناحية واحدة منه وهي التفكير المستقيم، وهو بحث طويل أقتصر فيه على ذكر الأصول دون الفروع. وأول الفكر هو الحكم على الشيء المشاهد

كقولنا: هذا كرسي، أو رجل، أو تفاحة. ثم ينتقل الإنسان من أسماء الأشياء إلى أسماء المعنى فيقال: شجاعة، أو رحمة، أو جمال. فأسماء المعاني هذه أسماء تعميمية أو تجريدية. ومعنى التعميم هو أن يكون الحكم ساريًا على جميع الحالات دون استثناء. ومن الأمثلة على التعميم الصحيح قولنا: الأجسام تتمدد بالحرارة أو أن الأجسام تنجذب بقوة الجاذبية. فهذه التعميمات شاملة تنطبق على جميع الحالات ولا شذوذ فيها. والتعميم الفاسد هو الذي يكون حكمًا على بعض الحالات دون غيرها، كأن يقال: كل الفلاحين يجيدون الفلاحة أو كل النساء يُحسنَّ الطبخ. هذا النوع من التعميم حكم اعتباطي لا يؤخذ به لأنه مبني على بعض الحالات وليس على جميعها. والتجريد شبيه بالتعميم، إلا إنه أخصّ بالصور الذهنية الصرفة. فالأسماء المعنوية أسماء مجردة، والفرق بين اسم الشيء واسم المعنى هو، كما قال **مل** في كتابه **أسلوب المنطق** : إن اسم الشيء يقوم مقام الشيء واسم المعنى يقوم مقام صفة الشيء. ومع أن اسم الشيء يدل على شيء يمكن أن يعرف مباشرة، فإن اسم المعنى يدل على صفة شيء ما.

وقد اختلف الفلاسفة حول مدلول اسم المعنى فقال بعضهم: إن أسماء المعنى لها مدلولات موجودة فعلاً خارج الذهن كوجود مدلولات أسماء الأشياء، وقال بعضهم الآخر: إن أسماء المعاني ليست إلا أسماء اصطُلح عليها وليس لمدلولاتها وجود فعلي خارج الذهن. والفريق الأول من أولئك الفلاسفة عرف بالعينيين، والفريق الثاني عرف بالاسميين. وكان الجدل يشتد بين هؤلاء في الجامعات

الأوروبية في أواخر القرون الوسطى وأوائل القرون الحديثة إلى أن يصل درجة العراك.

لكن الذي لا بد منه هو أن ندرك أن لاسم الشيء ولاسم المعنى مدلولاً يجب أن يكون واضح المعالم محددًا، لأن التطابق بين الاسم ومدلوله ضروري للفهم والتفاهم. والمدلول يجب أن يكون قائمًا على الخبرة لا السماع، وأن تقوم في الذهن عند ذكر الاسم صورة لذلك المدلول هي من الوضوح والتحديد بحيث يستطيع السامع تصوّرها. وفقدان هذا الوضوح يؤدي إلى الغموض والإبهام.

وعدم وجود التطابق بين الاسم ومدلوله في اللغة العربية أحدث في الأذهان تشويشًا في التفكير وأصبح الكلام عبارة عن كلام فقط. ومعظم ما نستعمله في اللغة العربية ليس عن خبرة بل عن سماع، فلا يعود إلى تصوّر ذهني.

مثال على ذلك: لو بحث القارئ عن كلمة سديد في المعجم فسيرى أن: السديد هو ذو السداد القاصد إلى الحق. ويرى القارئ من هذا التفسير أنه قد فسَّر الماء بعد الجهد بالماء. ولو أتى واضع المعجم بمثال عملي محسوس على "سديد" لكفانا مؤونة البحث وعناء التحقيق. وفي رأيي أن السديد هو الذي يمضي عامدًا ويصيب الغرض الذي يرمي إليه. ويعمد أكثر الناس إلى استعمال كلمة بدل أخرى وليس لأية كلمة من تلك الكلمات معنى واضح يدل عليه، فالكلام يكون مناقلة كلمات لا غير.

قضايا في الفكر
والتّفكير عند العرب



التّأثير على التّفكير عند النا

التّأثير على التّفكير عند الناس

الأصل في كل ما يجري في العالم عامة هو أولاً خلق الأفكار في الأذهان ثم حَمل الناس على التمسك بهذه الأفكار، ويلوح من وراء ذلك تهديد خفي يتعرض له المخالف. والأول يأتي عن طريق الدعاية بوسائل الإعلام، والثاني يأتي عن طريق تثبيت الأفكار التي تأتي بها الدعاية. والاعتماد في هذه التدابير هو أن الإنسان لا يستعمل العقل بصورة فعالة، وهو أقرب إلى تصديق ما يقال له من الشك فيه. لأن الشك يدل على عقل فعّال، وأكثر العقول هي سلبية. وكان غوبلز في زمن الحكم النازي في ألمانيا يقول إن الناس يصدقون الكذبة إذا تكرر ذكرها مرات عديدة. زد على ذلك أن الناس يتعودون، بتأثير الدعايات، الاهتمام بالحوادث دون التساؤل عن أسبابها.

ويعتري عقول الناس تشويش ذهني عن عمد وتصميم من الدعايات التي تشرف عليها فئات معروفة، حتى أصبح الإنسان مسلوب الإرادة يقبل ما يُقال له دون معارضة. ويُقال في نظرية الحرب الباردة إنه يجب أن تنزع من الناس القدرة على التفكير المنطقي الحرّ، حتى يصبحوا كالأنعام بل هم أضلّ سبيلاً. وللوصول إلى هذه الغاية يجب أولاً تشويش الأذهان حتى لا يهتدي الإنسان إلى الصواب ولا يجد المعلومات الأساسية الصحيحة التي بها يستطيع

التفكير منطقيًا، ويعود كالمستسلم إلى حيث يُراد به.

ويقول العرب عن الإنسان الذي يصدق ما يسمع أو ما يقرأ أو أحياناً ما يرى دون تحقُّق أو تمحيص، إنه ميقان، أي إنه يوقن بكل شيء. والإنسان قديماً كان ميقانًا لأنه كان جاهلاً ويؤمن بالعاطفة أكثر من إيمانه بالعقل. والإنسان الحديث ميقان، على الرغم من انتشار العلم والمعرفة لأن قوته المفكرة سلبت منه شيئًا فشيئًا حتى أصبح كالآلة الصماء.

ثم إن احترام الناس لزعيم سياسي والإيمان به يكون إما لأن الزعيم يتحلّى بصفات مطبوعة فيه وإما لصفات مكتسبة. وقد جمعوا الصفات المطبوعة تحت كلمة سَورة؛ أي المهابة التي يتحلّى بها الزعيم وتقود الناس إلى طاعته والامتثال لأوامره. فهذه السَورة تجعل من صاحبها رجلاً مُطاعًا في كل شيء وتجعل أقواله في حكم المنزَّلة. ويسلم الناس القياد إليه ويتخلون عن مسؤولياتهم وحريتهم ويستريحون من عناء التفكير. ومعظم تاريخ البلاد الشرقية في عهود طويلة سابقة هو تاريخ رجال أفذاذ تحكموا بمصير الأمم، فَعَلَتْ بعلوهم ثم انحطت لما انحطت سورتهم. وقد يتلبّس الرجل من أولئك الرجال الأفذاذ قضية بلده فيصبح هو بشخصه أمها وأباها فهي تنجح إذا نجح وتخفق إذا أخفق، وذلك لأن الناس اعتبروا القضية وذلك الشخص شيئًا واحدًا والقضاء على القضية يستلزم القضاء على ذلك الرجل. وقد اعتمدت بعض الدول ذوات المصالح في الشرق الأوسط هذه الفكرة، فكانت إذا أرادت القضاء على فكرة سياسية لا تروق لها دبرت المؤامرات للتخلُّص من الزعيم

الذي يحمل لواء هذه السياسة الممثلة في شخصه.

وقد يبلغ احترام الناس لأولئك الرجال الأفذاذ مبلغ التقديس فيسبغون عليهم صفة المرشد الأول الذي لا يخطئ في أفعاله وأقواله. والناس في هذه الحالة يصبحون كالأغنام، ويصبح الزعيم قادرًا على توجيههم الوجهة التي يريدها. ولا بد بالطبع للزعيم من دعوة يدعو إليها أو ينتحلها، وقد تكون الدعوة نابعة من واقع الشعب وحاجته الحقيقية، وقد تكون الدعوة مُوحاة إليه من الخارج. والزعيم في هذه الحالة هو الزعيم الذي لم يختره الشعب بمحض إرادته، بل هو الزعيم الذي وضع على الشعب بأمر آمر. وهذا الذي قلنا عنه آنفًا أنه هو الذي لزعامته صفات مكتسبة. ومعظم زعماء العالم الثالث عامة، والعالم العربي خاصة من هذا النوع.

وقد يوهم الزعيم شعبه بخطر داهم يتهدده من أفكار وسياسات دخيلة أو من زعيم دولة مجاورة. وقد يلجأ الزعيم إلى الاستفادة من جهل الشعب فيدخل عليه أفكارًا تخدم مصلحته الخاصة دون غيرها. وإن لم تُجدِ جميع هذه الوسائط فإن الزعيم يلجأ إلى التهديد بالقوة، كقوة الجيش والشرطة وبالسجن وبالنفي وغير ذلك. والغرض الأول هو السعي لإقناع الشعب بقبول الزعامة المفروضة عليه بالحسنى أو بالسوآى. لأن الشعب متى قبل بتلك الزعامة أصبح بمثابة قطيع من الغنم يفكر تفكير القطيع بعد أن سُلبَت منه قدرته على التفكير وأخذ القرار بنفسه. ونحن نرى الآن أمام أعيننا شعوبًا راقية تسير كالمضبوع سادرة في ضلالها، بينما تدعي حرية الرأي وحرية الكلام والديمقراطية وليس في كنانتها

سوى سهم واحد وهو خدمة طبقة أو فئة معينة. ومن أضرار الديمقراطية أنها تؤدي بالأمة إلى مستوى الفرد المتوسط الذكاء، فهي وسط بين الأحسن والأردأ. وقد أشار إلى ذلك فيلسوف إيطالي حين قال: إن الجمهور من الناس تتحكم به أهواء قائمة على وحي الساعة والغريزة البدائية وتؤدي حتمًا إلى قرار خاطئ. ومحصل الكلام أن الشخص بمفرده قد يفكر وقد يصيب، ولكنه في القطيع قد لا يفكر وقد لا يصيب. ولعل هذا الوضع هو الذي وصلت إليه الشعوب بفضل تدبير مُعْتَمد.

وكان الأديب الفرنسي **غي دوموباسان** ناقمًا على الشعب في شكله القطيعي، لأن في هذا الشكل انحطاطًا للذكاء وشللاً في المبادرة وإلحاق العقل الفردي بعقل القطيع. وقد تساءل مستغربًا عن السر في ذلك، وكيف أن القطيع يفكّر بخلاف ما يفكّر به الفرد، وقد يقوم بأعمال شنيعة لا يجرؤ على عملها الفرد لو كان وحده. وكيف أن القطيع يتبع كل ناعق لا فرق بين غني وفقير أو حقير وأمير أو عالم وجاهل. وقرأت للفيلسوفة الفرنسية، **سيمون فيل**، قولها إن القطيع لا يقبل الفكرة عن طريق المحاكمة العقلية بل عن طريق الإيحاء الخفي المدسوس.

ويقول **فرويد**: إن الإيحاء هذا يختلف في تأثيره عن الأمر أو النهي أو الإيعاز أو الإعلام، لأن الإيحاء يثير في ذهن الموحى إليه فكرة يتقبلها وهو غافل، ولا يتعب نفسه في البحث عن مصدرها. والإيحاء من هذا النوع كانت تستعمله وسائط الدعاية لتضليل الشعوب وتوجيهها وجهات معينة

وقرأت مؤخراً في كتاب بعنوان **"الفكر القول"** يبحث في الأساليب التي تتبع في تحريف الحقائق ووضع الباطل مكان الحق، عن غش متعمَّد وتضليل مقصود. ويذكر الكتاب من الجملة استعمال الإحصائيات للتضليل، كأن يقول الزعيم مثلاً إنه أنفق على الصحة مئة مليون دينار في السنة، في حين أن الذي سبقه قبل عشر سنوات لم ينفق سوى خمسين مليون دينار فقط، فهو خير من سلفه. والحيلة الكامنة في قوله هذا هي أن الدينار الآن يساوي في القيمة نصف ما كان يساوي قبل عشر سنوات، فالزعيم في الحقيقة لم يزد شيئًا على ما كان ينفقه سلفه.

من الجملة أيضًا البلاغات الحربية، فإنها لا تخلو دائمًا من تعظيم خسائر العدو والتقليل من خسائر الوطن. هذا بالإضافة إلى الادعاء بأن الحق هو في هذا الجانب لا ذاك. والمراسلون الحربيون أكثر ما يعوج ويلوي الأخبار ولهم طرق مختلفة، منها ذكر شيء وحذف شيء آخر قد يكون أهمّ من المذكور ثم تعظيم هذا المذكور. ومن الجملة أيضاً نشر اتهامات بشعة وإلصاقها بالعدو حتى تتكون في الأذهان صورة قبيحة لهذا العدو، فيفزع الناس من ذكره كما يفزعون من ذكر الشيطان.

وهذا يفضي بنا إلى البحث في الرأي العام. وأنا في هذا مدين لكتاب بهذا العنوان لمؤلفه **ولتر ليبمان**. يقول المؤلف: إن الرأي العام في أساسه يتأثر بما لدى الشعب من اعتبارات خاصة دينية واجتماعية وفكرية، وأن هذه الاعتبارات تعمل في النفس عن طريق العقل الباطن بصورة خفية من غير إتعاب الذهن في اتباع المنطق

أو التمسك بقواعد المشاهدة والتحقيق. والذي يحملنا على قبول رأي من الآراء أو رفضه لا يكون غالبًا الالتزام بالمنطق وبالطريقة العلمية، بل يكون غالباً الإخلاص لما ورثناه عن الآباء والأجداد واتباع الهوى وما توحي به المصلحة الذاتية والاعتبارات الدينية وغيرها، ويكون الحكم على الشيء حكمًا فوريًا دون تدبُّر.

والخلافات تكون أشد وأعنف إذا كانت حول أمور يكون مدى المعرفة فيها قصيرًا. كالخلاف حول الأرض قديمًا: هل هي كرويّة أم مسطَّحة؟ فإن الناس اعتادوا أن يروا الأرض مسطَّحة فكيف يكذبوا أعينهم؟ ولما قال **غاليليو**: إن الأرض هي التي تدور حول الشمس وليس الشمس هي التي تدور حول الأرض؟ والناس بالطبع يؤمنون بما يرون قبل كل شيء. فالأرض مسطَّحة وكيف تكون كرويّة ونحن نراها مسطَّحة؟ فهذا الاتجاه الفوري في التفكير هو من أساسات الرأي العام.

ثم إن الرأي العام لا يمكن أن يصدق أمرًا له مساس بعاطفته القومية. فالإنكليز مثلاً يعتقدون أن المنتصر ضد **نابوليون** في موقعة واترلو هو **ولمنغتن** الإنكليزي، في حين أن الألمان يقولون إن المنتصر هو **بلوخر** الألماني. وقد يبقى هذا التعصُّب قائمًا حتى بعد سرد الحقائق. والسبب هو أن الناس اعتادوا أن يتعصبوا لقومهم ضد قوم آخر فيحكمون بحكم العادة. وقد يوحي هذا إلى المرء بوجود نفسية أو عقلية جماعية خاصة بقوم دون آخر.

قضايا في الفكر
والتفكير عند العرب

٩

التّجريد والعلّة والمعلول

التّجريد والعلّة والمعلول

قلنا إن اسم المعنى هو الاسم المجرد، ويوضع هذا الاسم بعد عملية فكرية هي التجريد، كما ذكرنا. والناس على قسمين: قسم يستطيع التجريد وقسم لا يستطيعه، والذين يستطيعون يفعلون ذلك على درجات تتسلسل نزولاً من التجريد في علم الرياضيات والفلسفة إلى التجريد في أمور المعيشة العادية. أو تتسلسل صعودًا من أمور المعيشة إلى التجريد في الرياضيات والفلسفة. ويمكن توضيح ذلك بالمثال الآتي: إذا نظرت إلى بستان أشجار فقد يخلق في ذهنك اسم "شجرة"، والشجرة نبات والنبات شيء حي، وهذه تخلق فكرة الحياة. هذا في التسلسل الصعودي.

وفي التسلسل النزولي: الحياة معناها أشياء حية، ومنها الحيوان، ومنه الخيل، ومنه فرسي. وفي هذا التسلسل ناحيتان مهمّتان: الأولى انتزاع صفة عامة تنطبق على جميع المفردات، كانتزاع صفة شجرة من جميع مفردات الأشجار الموجودة في البستان. والثانية أن الذي نحن بصدده هو الأشجار فحسب وليس الصخور والطيور والفواكه، وغيرها. ومن شروط التجريد المعنوي أيضًا أن تكون المفردات عديدة بقدر الإمكان، لأن انتزاع صفة واحدة من شيء مفرد خطأ في التفكير. وأسماء المعاني أو المعاني المجردة أو أسماء التعميم أدوات أساسية للتفكير، وصحة هذه الأدوات ضرورية

لصحة التفكير.

ويجب أن نذكر هنا أن الرقي الفكري عند الناس يتبدى في رقي التسلسل في تجريد المعاني. وعلى أساس الرقي في هذا التسلسل تنقسم الشعوب أو الأمم إلى متقدّم ومتأخر. وأذكر بهذه المناسبة كتابًا يقول فيه المؤلف: إن الأمة تثور ضد الوضع السيء الذي هي فيه إذا مرَّت في الأطوار الآتية:

وضع سيء يكون عامًا، يؤدي إلى تململ الأمة وغضبها من ذلك الوضع، يؤدي إلى التفكير في التخلص من ذلك الوضع، يؤدي إلى فكرة للتخلص، يؤدي إلى القيام بتنفيذ تلك الفكرة، ومن ثم إلى الثورة.

هذه السلسلة في رأي المؤلِّف توضح الأطوار التي تمرّ فيها الأمة المظلومة حتى تتخلَّص من الظلم بالثورة. وقد تختلف الأمم باختلاف المراحل التي تصل إليها في هذه السلسلة.

والتجريد المعنوي ترافقه قضية أخرى لها مثل ما للتجريد من أهمية، وهي قضية العلّة والمعلول، أو السبب والنتيجة. وهي معرفة العلّة لحدث من الأحداث أو حالة من الحالات. والإنسان في تاريخه اجتاز مراحل مختلفة في تطوره الذهني حتى وصل إلى المرحلة العلمية التي بحث فيها عن الأسباب والمسببات، واكتشف بذلك حقائق الأشياء وأسرارها وبنى معارفه وعلومه من كيمياء وطب ورياضيات وغيرها على المشاهدة والتقصّي والتعليل واستجلاء بواطن الأمور وبواعثها واستعمال قواعد الاستدلال والتأمل.

وكـان الإنسـان قديمًا يجهد بعزو الحـوادث لعوامل روحانية، فكان إذا رأى خسوف القمر اعتقد أن حوتًا ابتلعه، وإذا مرض ظن أن عفريتًا تلبَّسه إلى غير ذلك. وقضى الإنسان أزمانًا طويلة وهو في ذلك الجهل، وكانت دياناته مبنية على الأساطير والسحر والخرافات والأوهـام. وفي رأي **ابن رشد** أن الحقيقة تنقسم إلى قسمين: حقيقة علمية بالمشاهدة والبرهان، وحقيقة إيمانية.

وسعادة الإنسـان عن طريق المعرفة لا شك فيها. ويقول **فيرجل** الروماني: ما أسعد مَنْ يعرف علل الأشياء؛ إذ بمعرفة الإنسان علل الأشياء يستطيع السيطرة على الطبيعة ويستخدم قواها لمنفعته وتحسين أحواله والتخلص من عواديها كالأمراض والآفات. وأول شيء في هذا السبيل هو الإيمان بأن لكل شيء سببًا وأن الحوادث لا تقع اعتباطًا أو عفوًا. والشيء الثاني هو البحث عن ذلك السبب. ومع أن العلم حتى الآن لا يعرف سببًا للسرطان مثلاً، فإن هذا لا يعني أنه لا سبب له، بل يجب أن يعني أن السبب موجود لكنه مجهول الآن وسيعرف في المستقبل لا محالة. إلا أن البعض من المتشائمين يقولون: إن الإنسان سيبقى عاجزًا عن كشف أسرار الكون النهائية. ويقولون كما قال الفيلسوف الفرنسي: نحن لا نعلم بل نحن لن نعلم.

ولنأخذ مثالاً بسيطًا على العلة والمعلول وهو مثال الزكام العادي. فمن المعروف أن المرء يصاب بالزكام بفعل كائن مجهري يعرف بالفيروس، ولا يحدث الزكام إلا بوجود الفيروس في جسم الإنسان فهو علّته. ولكن هذه الجرثومة موجودة في جسم الإنسان دومًا ومع ذلك لا يصاب بالزكام. إذاً حدوث الزكام مرهون بظروف أخرى

كنقص مناعة الجسم بسبب التعب أو التعرض للبرد أو الرطوبة. فالجرثومة بمفردها ليست علة كافية للإصابة بالزكام ولو أنها ضرورية.

لنأخذ مثالاً آخر. رجل وهو في طريقه ألقى عقب سيكارة مشتعلة في زرع وسبَّب اشتعال النار في الزرع. فهل عقب السيكارة المشتعلة هو العلة الضرورية الكافية لحدوث النار في الزرع؟ لا شك أن السيكارة المشتعلة علة ضرورية ولكنها ليست كافية؛ إذ إن الاشتعال لا يحدث إلا إذا كان الزرع يابسًا أو إذا كانت الريح هابة.

والعالِم في بحثه يسعى إلى معرفة العلة الضرورية الكافية، منها طرِيقة المقابلة بين فريقين مختلفين فتظهر العلة في أحدهما بالمقارنة. والطريقة الثانية في البحث هي طريقة التلازم بمعنى أن يكون في الحالة عاملان إذا ازداد الأول ازداد الثاني، وهو التلازم المطّرد. من ذلك مثلاً أن السلعة كلما ازدادت جودة ازداد الإقبال عليها. والتلازم العكسي أي كلما ازداد الأول نقص الثاني. مثال ذلك أن السلعة كلما ازداد العرض لها نقص سعرها.

وثمة طريقة ثالثة في البحث وهي طريقة العامل المشترك. فمثلاً لو أن مجموعة من الأشخاص أصيبوا بحمى التيفوئيد، يجب للبحث عن المسبب للمرض أن ننظر في الشيء المشترك بينهم. فقد يكون هؤلاء قد تناولوا صنفًا من الطعام أو شربوا من بئر كان ماؤه ملوثًا بجرثومة التيفوئيد. عندئذ وبعد أن يفحص الطعام الذي اشتركت فيه المجموعة والماء يتبيّن أن الجرثومة كانت في أحدهما. فالعدوى عند الجميع إذاً مصدرها واحد. وهذه الطرق طرق إجمالية، ومع

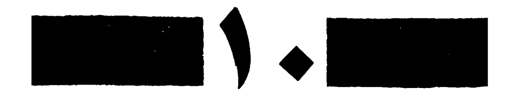
أنها علمية فإنه يجب استعمالها بعناية وانتباه. فقد يتطرق إلى إحداها خلل في الاستدلال أو المحاكمة العقلية، كالخلل المعروف بأن التالي سبب المتلو، فيقال: حدث هذا بعد ذاك فهو سببه. لنفرض أنني شعرت بألم في بطني بعد تناول نوع من الطعام فأظن أن نوع الطعام هذا هو السبب في الألم لأن الألم حدث بعد تناول الطعام. ولكن هل الطعام سبب كاف لتعليل الألم؟ قد يكون المسبِّب شيئًا آخر. فموظف المباحث المكلف بالتوصل إلى حل جريمة ما، يدرس الوضع حول الجريمة ويسعى إلى إيجاد تعليل لها، فهو يضع نظرية بعد نظرية إلى أن يقع على النظرية التي تتطابق مع جميع الوقائع المعروفة. والعلماء في استقصائهم للظواهر الطبيعية يسلكون سبيلاً مماثلاً. فهم يشاهدون أمورًا متعلقة بظاهرة طبيعية ويريدون أن يتوصلوا إلى تفسير أو تعليل لهذه الظاهرة من خلال هذه الأمور المشاهدة. فيضعون فرضية لذاك ثم يجربون هذه الفرضية إذا كانت كافية لتفسير تلك الظاهرة من حيث إنها توافق الأمور المشاهدة. فإذا ثبت أنها كذلك فإن العلماء يأخذون بها وتصبح نظرية علمية. فنظرية **داروين** في التطور قد أجمع العلماء على أن التطور في الأحياء أمر ثابت لا خلاف فيه لأن هذا التطور مشاهد في جميع الأحياء، فهو متسلسل من كائن حي بسيط وحيد الخلية إلى كائن حي مُركَّب، ثم إلى كائن حي أكثر تعقيدًا، وهكذا إلى أن تصل إلى الإنسان الذي هو في غاية التركيب والتعقيد. والتسلسل المنطقي من المشاهدات إلى النظرية يُعرف بالاستقراء.

وهناك صراع دائم بين الإيمان المطلق والاستقراء عن طريق العقل والمنطق. ويقول **ابن رشد** في كتاب له عن **التوفيق بين الدين**

والفلسفة، بأن هناك طبقات ثلاث من الناس: الأولى طبقة العامة وهي أكثر الناس عددًا وتتأثر عن طريق الأقوال البلاغية وليس عن طريق العقل. والطبقة الثانية طبقة رجال الدين الذين يريدون دعم آرائهم الدينية بعلم الكلام والجدل. أما الطبقة الثالثة فهي طبقة الفلاسفة الذين يريدون البرهان العلمي. ورأي ابن رشد أن المخاصمات والصراع بين هذه الطبقات في المجتمع يمكن تفاديها لو أن هذه الطبقات كان بعضها منفصلاً عن بعض. ولو أن كل طبقة كانت مختصّة بما يعنيها. فطبقة العامة لا تدخل في شؤون طبقة رجال الدين، ورجال الدين لا يدخلون في شؤون الفلاسفة، وهمّ الفلاسفة الوصول إلى الحقيقة الثابتة، وهي الحقيقة التي لا يراها رجال الدين رؤية جلية، والتي يراها العامة عن طريق التمويه والأساطير.

وابن رشد هو صاحب نظرية الحقيقة ذات الشقين، أي أنه في الكون حقيقتان: حقيقة علمية، وحقيقة إيمانية، ولا يجوز الخلط بينهما. وكان لهذه النظرية فضل أساسي كبير في جامعة باريس خاصة وفي أوربا عامة، في الفصل بين الدين والعلم وفتح الباب واسعًا أمام النهضة العلمية في أوربا في القرنين الرابع عشر والخامس عشر وما بعدهما.

قضايا في الفكر
والتّفكير عند العرب



عقليّة العبيد عند الناس

عقليّة العبيد عند الناس

العبد في رأيي هو الذي ترك العيش المادي والعيش العقلي يتصرّف بهما غيره وليس له من الأمر شيء. فإذا كان الإنسان في بلد يعيش فيه بحسب مشيئة غيره ولا يفكر إلا بما يقال له فهو عبد. فالحاكم بأمره بطبيعة حكمه مُسْتعبِد لشعبه. يريد منهم أن لا يخرجوا عما يرسم هو لهم، وإلا فالعقاب هو السجن أو التشريد أو الإعدام. وقد يكون هذا الحاكم عبدًا بنفسه يطيع أوامر سيده في مكان من العالم، وهذا أنكى وأمرّ. وتعدد الحكومات الديكتاتورية في العالم، ومعظمها خدم للمخدوم، دليل على أن الناس يُسْتعبَدون بأعداد كبيرة حتى في هذا الزمان.

إذا ألقى المرء نظرة إلى خريطة العالم وجد أن حركة التحرر من الظلم والاستبداد في تاريخ الإنسان قد تلاشت قوتها، وخيّم الآن على العالم ظلام شديد من الاستعباد والغَشم والتضييق في جميع مجالات الحياة، ماديًا وفكريًا، بحيث أصبح الإنسان آلة صماء في يد غيره. فهو عبد بكل معنى الكلمة.

ووسائط الاستعباد كثيرة، وكان الدين على يد أرباب من أصحاب الأغراض واحدًا من هذه الوسائط حينما كان الإنسان لا يقرأ ولا يكتب. أما الآن وقد أصبح الإنسان قارئًا فإن قراءته قد أصبحت نقمة عليه. فهو لا يقرأ إلا ما يُعطى له ولا يفهم إلا ما يُراد

له أن يفهم، وذلك عن طريق الصحف والمجلات والإذاعات ودور النشر في كل مكان. ومَنْ يستطيع الآن أن يقول، حتى في العالم الذي يُقال له الحرّ، إنه حرّ في معاشه وتفكيره؟

فالناس عبيد في ظل الحرية. وإذا عاش الإنسان طويلاً في جو العبودية هذه، فقد يستكين لها ويستسلم. وقد تؤدي هذه الاستكانة أو الاستسلام إلى التطبُّع على العبودية، والتطبُّع مَدرَجة إلى الطبع فيصبح عبدًا، حتى إنه قد يجد لذة في عبوديته. وعرف مما كتبه العرب أنّ منهم من كان رؤوفًا للضيم يجد لذة في أن يُضام ويحنّ إلى الضيم. والعبد لا يكون إلا تابعًا ولا يقرّ إلا بالتبعية ولا يرتاح إلا إليها ولا يشعر إلا بأنه ضعيف. والاتكالية في النفوس هي التي تدفع بصاحبها إلى الاحتماء بالغير. وهي لعمري صفة ملازمة لعقلية العبيد. فالعبد مع طول الزمان يكتسب ثلاث صفات: الأولى الاتكال على الغير، والثانية الخضوع لأمر الغير، والثالثة خدمة الغير لا خدمة نفسه. فهو كما قيل:

كالحمار الموقَّع الظهر

لا يمشي إلا إذا رُكبا

وهذا الرجل لا يقرّ لأخيه العبد بالفضل عليه، وإنما يقرّ بالفضل عليه لسيده الذي له السيادة إما عن طريق القهر بالقوة وإما عن طريق العصبية الدينية أو العصبية القومية. وإذا ظهر من بين أظهر القوم رجلٌ من عامة الناس ليس له قوة ولا عصبية دينية أو قومية وأراد التقدّم على غيره فمصيره الفشل؛ لأن العبد لا يرضى لعبد مثله أن يتقدّم عليه. ولما كان الزعماء في العالم العربي

في الماضي يستندون إلى عصبية دينية أو قومية فإن الناس كانوا يدينون لهم بالطاعة وكانت البلاد مستكينة راضية بحكمهم.

وإذا أراد مُريد إفساد هذا الوضع وإحداث الاضطرابات في تلك البلاد، فأول شيء يفكر فيه هو إزالة رواسي الاستقرار في البلاد وأولها الملكية، ثم تسليم الأمر إلى مَنْ هم بمنزلة العبيد حتى تضطرب الأحوال. ونظرة العبد إلى أخيه تكون نظرة مشوبة بالحسد والاحتقار. والحسد من أشد ما يعانيه الناس في علاقاتهم. والسبب كما ذكرنا، أنه ما من أحد من العبيد يرى لعبد آخر فضلاً. فإذا أتى عبد ما بشيء يدل على الفضل فإن العبد الآخر ينكر صحة ذلك أولاً، ثم ينكر أن يكون ذلك العبد في وسعه الإتيان بذلك الشيء، ثم يأخذ في انتقاصه والنيل منه بكل الوجوه. وقد يعمد إلى الإضرار به نكاية وحسدًا. وفي هذا الوضع يستحسن لمن لديه فضيلة ترفعه فوق أقرانه أن يكتمها أو يظهرها بمظهر مُتواضع لا يجلب النظر اتقاءً للضّرر.

ويغلب أن يكون هذا الحسد موجودًا بين أفراد القوم الواحد، أي يكون بين العبيد أنفسهم، ولا يكون بين العبيد والأسياد؛ لأن العبد يقرّ للسيد بالفضل والامتياز عليه فلا يحسده. ويتطرق هذا الاتجاه في العلاقة بين العبد والسيد إلى أمور أخرى مهمة، منها أن المصنوعات الأجنبية من البلاد ذوات السيادة أفضل وأحسن من المصنوعات الوطنية. وأن ما يكتبه الأجنبي أصدق مما يكتبه الوطني وأحرى بالأخذ به، وأن الكتب المطبوعة في أوربا مثلاً حتى في لغة القوم أصح من كتب القوم المطبوعة في بلدهم. وقد يؤدي ذلك

بالإنسان إلى احترام الغريب الأجنبي صاحب السيادة واحترام أخلاقه وعاداته، وإلى محاكاته في الكلام واللباس والأفكار. ويُقال إن كل إنسان لديه شيء من عقلية العبيد، لأنه منذ ولادته يرى نفسه متكلاً على والدته أولاً، ثم على أبيه، ثم على المجتمع. فإذا خَلُص من اتكاله على أمه وأبيه سعى إلى اتخاذ سند آخر يرتبط به ويعتمد عليه، كزعيم حزب أو حاكم بلد أو رئيس ديني.

والمعروف في عقلية العبيد أنهم يختارون الزعيم أو الحاكم من غير قومهم. وقد اختارت أقوام في إفريقيا وآسيا المُستعمِر وأنزلته منزلة السند واستكانوا إليه. وقد حرص المُستعمر على الإبقاء على هذه الاتكالية حتى يظل العبد متعلقًا بهم وواجدًا سندًا يلجأ إليه. وتحرير العبيد في الولايات المتحدة شاهد على ذلك، فإن التحرير أفقد العبيد السند فأصبح العبد يرى نفسه بعد التحرير هائمًا في فلاة عمياء.

وفي البلاد التي استُعمِرَت كان هناك دومًا فئات وطنية تفضل إبقاء الاستعمار بشكل من الأشكال للسبب نفسه. وظهرت في آسيا وإفريقيا دول تعرف بالمعتدلة كانت بمقام تلك الفئات الموالية للمُستعمِر السيد. والوطني الذي يفقد المُستعمِر سندًا له كان يشعر كأن عضوًا أساسيًا من جسمه قد بُتر. فالمشكلة مشكلة نفسانية تؤدي بصاحب عقلية العبيد إلى الضياع التام، فلا انتماء ولا ماضٍ ولا تقاليد.

والاتكال على الأم في الطفولة له بذوره في خلق عقلية العبيد في الإنسان. وأود أن أذكر مثالاً على هذا الأمر من حياة رجل عظيم

وفيلسوف فرنسي هو **ديكارت**. فَقَدَ **ديكارت** أمه وهو صغير ونشأ ولم يكن له ما يعتمد عليه من الناحية النفسانية. ولازمه هذا الشعور وحمله على أن يبحث عن سند يلجأ إليه، وعندما لم يجد هذا السند. وصل إلى نتيجة واحدة وهي أنه يجب عليه أن يعتمد على نفسه وأن يعيش متخليًا عن الحاجة إلى الاعتماد على غيره.

وقاده ذلك إلى الشك في كل شيء، فكان لا يؤمن بأي شيء إلا إذا تحقق بنفسه من ذلك الشيء. وانتهى به الأمر إلى أن الشيء الحقيقي في هذا الوجود هو الفكر، والفكر دليل على وجود الإنسان، وقال قاعدته المشهورة: "أنا أفكر فأنا موجود". فالتفكير عنده هو السند يلجأ إليه ويعتمد عليه؛ أي الاعتماد على النفس. فالذي يريد الخلاص من التبعية عليه أن يكون قوي الإرادة معتمدًا على نفسه يفكر تفكيرًا لنفسه.

لبرنارد شو كتاب بعنوان **مخاطرات الزنجية في بحثها عن الله**. فقد جعل الزنجية تيأس من متابعة مخاطراتها فتقلع عنها وترضى بنصيحة الفيلسوف الفرنسي **فولتير** وتلتفت إلى فلاحة أرضها والعناية بمزروعاتها ورعاية أولادها. والمعنى أنها انصرفت عما هو خارج عن نفسها إلى ما هو قريب إلى نفسها ومتصل بها مباشرة. وهذا بالطبع حلّ وسط يقصر عما وصل إليه **ديكارت**.

لكن الإسلام واجه هذه المشكلة في نفسية العربي فماذا فعل لتلافيها؟ فالعربي في الجاهلية كان له ولاء واحد، وهو ولاؤه للقبيلة أو العشيرة، وعلى رأسها شيخها أو زعيمها. ولم يكن له ولاء للأقربين من الأمهات والآباء والأولاد. وكانت الكلمات مثل أم وأب

وأخ لا تعني الأم الوالدة أو الأب الوالد أو الأخ من الأم والأب على وجه التحديد، بل كانت تعني في الغالب الجدة والجد الأولين، كذلك الأخ كانت تعني في الغالب الصديق. وقول المتلمس:

أخاك أخاك من لا أخاً له

كساع إلى الهيجا بغير سلاح

يشير إلى الأخ الصديق. وعبارة بأبي وأمي، لم تكن على ألسنة الشعراء في الجاهلية كما كانت على ألسنتهم بعد الإسلام. وولاء العربي في الجاهلية كان اتجاهه إلى الخارج، إلى القبيلة وإلى زعيمها وكانت العصبية عصبية قبلية. وفي رأيي أن الإسلام أراد هدم الولاء للقبيلة ولزعيمها، فوضع أولاً نظام العائلة ووضع ثانيًا نظام الزعامة الجامعة على أساس انتخاب الزعيم بالأصوات أو التبعية. وشدّد الإسلام في القرآن الكريم والحديث على مقام الأب والأم في العائلة الواحدة، ووضع قوانين الزواج ووضع كذلك، وهو أهم شيء، قوانين الإرث. ثم جعل انتخاب الخليفة بالتصويت العام. فإن الإسلام استعاض عن الولاء للقبيلة بالولاء للعائلة واستعاض عن الولاء لزعيم القبيلة بالولاء للخليفة، أي بالتالي للإسلام. والولاء للخليفة المُنتَخَب بالتصويت ينفي عنه صفة المعبودية.

وقد أوصى القرآن الكريم في أكثر من آية بالوالدين والإحسان لهما وإطاعتهما بعد عبادة الله وطاعته. وأوصى بالأرحام وربط العائلة بعضها ببعض عن سبيل التملك والميراث. ولا يوجد بين أفراد الجماعة الواحدة تكليف هو أكثر وجوبًا على المرء من واجبه نحو والديه، وفي ذلك أحاديث شريفة متعددة، منها قوله عليه

الصلاة والسلام: "طاعة الله من طاعة الوالد، ومعصية الله من معصية الوالد".

وظلت الأسرة نظامًا ثابتًا لم يطرأ عليه اضطراب كبير. ولكن الذي اختل ميزانه هو الولاء الخارجي، فبدلاً من أن يظل الولاء للإسلام دون الخليفة أصبح الولاء للخليفة أولاً ثم للإسلام كما حدث في الدولة الأموية ثم في الدولة العباسية وفي غيرها من الدويلات إلى زماننا الحاضر حين أصبح الحاكم أقرب ما يكون إلى المعبود. وزال الإسلام عن مقامه الأول، وعاد الزمان عوده إلى بدئه وجاء عهد الجاهلية الثاني. والعيش في ظل العبودية زمنًا طويلاً يخلق التطبع على العبودية. والقول المأثور "اتق شرّ من أحسنت إليه" يشير إلى أنك إذا أحسنت إلى صاحب عقلية العبيد فإنه يستنكر ذلك منك لأنك تذكره بعبوديته بإحسانك هذا. فالعبد في رأي نفسه عبد، ولا يعامل إلا بما يستحق من إرهاق في العمل وإخضاع للأوامر دون اعتراض.

في رواية **العاصفة لشكسبير** شيء من ذلك. فإن العبد **كاليبان** خلقه السيد **بروسبيرو** واستخدمه في قضاء حوائجه في الجزيرة، كنقل الماء وقطع الحطب، وما إلى ذلك من الأعمال التي يقوم بها أمثاله من العبيد. وظل **كاليبان** على حاله مطيعاً لا يتضجّر إلى أن شعر سيده بالشفقة عليه فخفف عنه العبء وأراحه قليلاً. وفي يوم من الأيام وجد **كاليبان** سيده نائمًا في ظل شجرة فانحنى عليه بسكين يريد ذبحه. فما ذنب **بروسبيرو** عند **كاليبان** حتى يستحق الذبح؟ ذنبه الإحسان، فالإحسان من السيد ينبه في نفس العبد

حقيقة كامنة لا يريد لها أن تظهر. فالمسافة بين العبد والسيد يجب أن تظل بعيدة حتى يبقى العبد مطيعًا يعمل بما يؤمر دون اعتراض. وهذا الوضع قد يختل إذا حاول السيد تقريب نفسه من العبد بأن يرفع من مستوى العبد حتى يصبح مستقلاً عن السيد. وهذه تنطوي على إعطاء العبد مسؤولية تصريف شؤونه بنفسه، وهو بطبيعة الحال، بعد التطبع على العبودية، لا يريد أن يكون مسؤولاً عن نفسه. والذي يحاول تحميل العبد هذه المسؤولية يبوء بغضب العبد ومعاداته.

ومن وسائل الاستعباد حالتان: الأولى الاعتماد على الصدقة والثانية التبعية والتوكلية. فالذي يتعوّد أن يمد يده ليتناول الإحسان أو الصدقة هو إقرار للذل. أما في التبعية فهناك إقرار ضمني بالتوكل على الغير وعدم القدرة على الاستغناء عنه وعدم الثقة بالنفس. ويؤدي ذلك لأن يتجافى المواطن عن وطنه وتتحرك في نفسه عوامل التحلل من روابطه بقومه. ونرى الآن كثيرًا من الأقوام قد تولّدت في نفوسها حركة المجافاة هذه واتجهت إلى الخارج بدلاً من الاتجاه إلى الداخل.

ومن المهم للأمة التي تريد التخلص من التبعية، أن تعمل على الخلاص من المجافاة وذلك بالسعي لصنع كل شيء تحتاج إليه بنفسها. وأذكر كلمة قالها لي أحد الأدباء التشيكيين، وهي أن العرب يظنون خطأً أنهم إذا لبسوا الملابس الإفرنجية فإنما يلبسونها فحسب، ولا يعرفون أنهم يتلبسون معها بالأفكار والتقاليد الملازمة لها والمستوردة من الخارج. والشيء المصنوع في الخارج لا

يقتصر على أنه شيء مادي وكفى ولكنه أيضًا شيء معنوي بفضل ما يحمل في طياته من مدنية ومعان غريبة خاصة بالقوم الذين صنعوه. فالمستهلك يبتلع هذه المعاني الغريبة عنه وهو يظن أنه إنما يستعمل شيئًا ماديًا لا روح فيه. وفي اللغة المستوردة من الخارج أمثلة ناطقة بذلك، فمثلاً المترجمون العرب لجهلهم يشيرون إلى جوزة الحلق بتعبير تفاحة آدم وهي ترجمة حرفية عن الإنكليزية. فهذا التعبير ينقل إلى الأفكار حكاية مأثورة في آداب الغرب وهي أن آدم لما عصى ربه وأكل التفاحة المحرمة وقفت في حلقه. بينما الحكاية في تراثنا تتحدث عن الشجرة المحرمة التي أكل منها آدم ولا ذكر للتفاح فيها. فالعبارة تفاحة آدم كغيرها من العبارات الأجنبية ليست مجرد كلمات وإنما هي معبر لدخول الأفكار الغريبة التي تقضي مع الزمان على قوام القومية.

ولعل البلاد التي يُقال لها ديمقراطية في العصر الحاضر، قد أسلم أهلها القياد إلى غيرهم، وصاروا يتبعون الأحزاب ثم المنظمات المحلية ثم المنظمات العالمية. ويجد الفرد أن نفسه تتنازعها أنواع من الولاء وتخرجها عن مقرها الطبيعي فتصبح غريبة عن صاحبها خاضعة لغيره.

يقول **ألبير كامو** في كتابه **المتمرد**: إن الإنسان في العالم الغربي يعيش في عالم ليس له أساس معقول وفي ظروف منافية للمعقول، فهو عبد لهذا العالم ولهذه الظروف. ولا يجوز له أن يسمّي نفسه إنسانًا إلا إذا ثار ضد هذا العالم وعلى تلك الظروف ونادى بأعلى صوته بأنه لم يعد يطيق ذلك وبأنه يريد أن يعود إلى نفسه وأن

يعيش لنفسه لا لغيره. وواجب الإنسان أولاً في رأي **كامو** هو أن يعلم حقيقة الوضع الذي يجد نفسه فيه ويعلم إجحاف هذا الوضع بحقه من غير أسباب معقولة ثم يثور ضد هذا الوضع. وسبق **كامو** فيلسوفًا آخر دعا إلى ما دعا إليه **كامو** وهو الفيلسوف **نيتشه**. فقد قسم هذا الفيلسوف القيم الأخلاقية في العالم إلى قيم أخلاقية للعبيد وقيم أخلاقية للأسياد، ودعا إلى أن يرتقي الإنسان بنفسه إلى مستوى السيد المهيمن، في بحث طويل. وقال إنه ليس للإنسان أن يعول على الله في كل شيء وأن خلاص الإنسان في يده لا في يد غيره.

قضايا في الفكر
والتّفكير عند العرب



تأثير الرأي العام

تأثير الرأي العام

كانت في العالم فكرة سائدة تقول بأن الإنسان سائر إلى ما هو أحسن في المستقبل بفضل تقدّمه العقلي والعلمي. وظلت هذه الفكرة طاغية على العقول حتى بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى، حين أفاق العالم على خطر الإنسان على نفسه. وعبَّر عن فكرة التفاؤل بمصير الإنسان من جملة من عبَّر، أديب أميركي هو **إدوارد بلامي** في كتابه **نظرة إلى الوراء** . وقد استبشر هذا الأديب بأن العالم سيكون أحسن حالاً في المستقبل وسيزداد رخاؤه وتتعاظم أمامه الفرص لتحسين تعليمه والتشديد من حريته وتوسيع المدى في رفاهيته وأمنه. وآمن الناس بذلك بتأثير إيمانهم بفكرة التقدم. ولم يعلموا بأن ذلك التقدم سيؤول إلى التأخر.

وبعد ستين سنة نشر الكاتب الإنكليزي **جورج أورويل** رواية بعنوان **"ألف وتسعمئة وأربعة وثمانون"** عام ١٩٤٩، بحث فيها فكرة أن الإنسان سائر نحو الشر وليس الخير. واهتم بأمر الحرب والغاية منها، وقال: إن الدول بفعل الدعاية تتحكم بأفكار الناس وتستعبدهم لأغراضها وتسعى إلى خلق الأعداء والمغالاة في خطرهم لبعث الخوف في النفوس من أولئك الأعداء. وعمل أصحاب الشأن بعد غرس الخوف في النفوس من عدو حقيقي أو موهوم إلى تقوية هذا الخوف بوسائط الدعاية المتاحة. واستعمال هذا الخوف ذريعة إلى التسلح وبناء اقتصاد البلاد على السلاح

وليس على إرضاء حاجات الناس الاجتماعية.

وقد تهدم جميع ما بناه رجال الخير منذ أوائل القرن العشرين في الإصلاح العام وتحسين أحوال الشعب. ودعا دعاة الحرب الباردة إلى تقويض ذلك البناء، وقامت في الغرب حكومات هذا مبدؤها. واستعانت هذه الحكومات بذريعة الخوف سلاحًا لها في تطويع الشعوب وصرفها عن المطالبة بحقوقها. حتى إن وزير الخارجية الأميركي **جون فوستر دلاس** قال يومًا عن الشعب الأميركي بأنه بحاجة أن يظل مذعورًا بالأساليب المصطنعة حتى لا يكون تراخ في الخوف العام.

وذكر **أورويل** في روايته بعض الأساليب في الحرب الباردة ومن جملتها أسلوب أسماه الحيلولة دون التفكير المنطقي ودون تحليل الأمور تحليلاً عقليًا للوصول إلى العلل الحقيقية والمسببات، لأن هذا التفكير أو هذا التحليل جرم بحق الوطن. فالشعب يجب أن يبقى جاهلاً بحقائق الأمور وعاجزًا عن الوصول إلى هذه الحقائق بالمنطق، وأصبح التبجح بعبارة العالم الحرّ من قبيل الهذر. وعلى الصعيد الأهلي فقد استعمل أصحاب الشأن في الحرب الباردة سلاحاً آخر وهو التخويف من التضخم المالي لمنع الناس من المطالبة بالإنفاق على تحسين الطرق والمستشفيات والمدارس وما إلى ذلك، ولصرف الإنفاق على التسلح. وكان من نتيجة هذا وذاك اتخاذ معيارين للحكم على الأمور: فإذا كنت منا فرأيك هو الصواب وإن لم تكن منا فأنت على غير الصواب. وسمى **أورويل** هذا الأسلوب بأسلوب التفكير على وجهين. ويصور لنا صورة لحالة

الإنسان في عصر المدنية والرقي وكيف أن هذا الإنسان، فضلاً عن أنه لم يتقدم على الطريق التي رسمها له **بلامي**، قد أصبح عبدًا بكل معنى الكلمة يتسكع في متاهة شاسعة ليس فيها معالم يهتدي بها ولا نور من بعيد تُسدِّد الخطى إليه.

ويمكن خلق ما يسمى بالرأي العام دون الاعتماد على المنطق وتحكيم العقل لأن الناس أكثر ما يقتنعون بالعاطفة والهوى. وإذا تملكتهم عصبية دينية ذلوا لها فاستعبدتهم وقد تحملهم على أعمال أشبه بالجنون. وفي التاريخ أمثلة كثيرة على ذلك كالحروب الدينية. وكان العلماء وأصحاب الاختصاص أشد الناس تمسكًا بالعقائد القديمة. فقد لقي العالم الفرنسي **باستور** من زملائه الأطباء والعلماء أشد المقاومة لنظريته في الجراثيم. ولما بدأ **غاليليو** في القرن السادس عشر في شرح آرائه عن الأفلاك ودورة الأرض حول الشمس وغيرها، استهزأ به الناس. وبعد أن صنع **غاليليو** تلسكوبًا ودعا الأساتذة إلى النظر فيه لرؤية الأقمار حول المشتري، رفضوا أن ينظروا وقالوا إنهم لو نظروا ورؤوا ما يقول عنه **غاليليو** فإنهم لا يصدقون ما يرون لأن **أرسطو** لم يقل شيئًا عن هذه الأقمار المزعومة. ثم طاردته محاكم التفتيش حتى أجبرته على أن يتنصل علناً من رأيه الخاطئ عن أن الشمس هي مركز الكون الثابت وأن الأرض تدور حولها لأن هذا الرأي مخالف لما جاء في الكتاب المقدس.

هذا مثال على الصراع بين العلم والدين في التاريخ الأوربي، وهو صراع كان غالبًا ما يكون بين المفكرين من جهة وجماعات لها

مصالح في إبقاء الشعب عبدًا. وكتب المفكر آندرو وايت كتابًا في موضوع هذا الصراع بعنوان **الحرب بين العلم النظامي والعلم الديني** أتى فيه على الصراع في مجالات علمية مختلفة كنشوء الإنسان والفلك والطب والكيمياء، وغيرها. وكان قد ظهر قبل ذلك كتاب مهم آخر في هذا الموضوع للأستاذ **درببر** بعنوان **الصراع بين العلم النظامي والعلم الديني** والكتابان على العموم يُظهران مبلغ تحكم الأفكار غير المعقولة بأذهان الناس وكيف أن عامة الناس كانوا يقبلون بتلك الأفكار الباطلة ويدافعون عنها دفاع المستميت تحت تأثير يشبه تأثير المخدرات. ولعل كلمة **ماركس** عن أن الدين أفيون الشعوب من هذا الباب.

فإذا أراد مُريد هدم ذلك الفكر فهو إنما يهدم دعامة لنفسية الإنسان، والإنسان بالطبع يقاوم هذا الهدم ويخاف منه على نفسه وهذا شيء طبيعي ومفهوم. شيء طبيعي أيضًا أن لا يكون الإنسان مستعدًا للنظر منطقيًا في هذا الفكر المأثور أو الإصغاء إلى أقوال قد تثبت بطلان هذا الفكر، والاستمرار عليه هو من دواعي السكينة والاستقرار. هذا فيما يتعلق بالفكر المأثور.

ولكن ما القول في الفكر المدسوس الذي يغرس في الأفكار غرسًا عن قصد لخدمة غرض معين؟ وقد أصبح الآن من السهل غرس هذه الأفكار عن طريق الصحف والإذاعات المسموعة والمرئية ودور النشر ووسائط الإعلام العامة والأفلام السينمائية والدعايات المختلفة. ولما كان الناس على العموم ليس لديهم الوقت لأن يمحصوا الأقوال ليعرفوا الصادق من الكاذب ولا لديهم من التفرغ الذهني

لإعمال المنطق والنظر فيما يقال، فإنهم يُساقون إلى قبول ما يُقال لهم من غير إمعان، بل إنهم يخافون من المعارضة أو الاحتجاج.

فالأكثرية الغالبة من الناس لا تفكر. والذين يفكرون لا يزيدون على أكبر تقدير عن ٢٥٪. فإذا أخذت الأكثرية برأي من الآراء المصطنعة كان قد غرس في أذهانها غرسًا بالطرق المعهودة، فإنها بهذا الرأي تقف سدًا منيعًا ضد انتشار أي رأي جديد أو مخالف، ولا عبرة في أن يكون الرأي الجديد سليمًا منطقيًا مقبولاً عقليًا. ولا فائدة تُرجى من الجهود التي يقوم بها المفكرون لدحض الرأي السائد لدى الأكثرية لأنهم بعملهم هذا كناطح الصخرة لا يوهن الصخرة ولكن يوهن قرنه.

وقد واجه الإسلام هذه المشكلة في أول عهده. فكان للعرب في جاهليتهم معتقدات وأنظمة اجتماعية قبلية وكانوا يؤمنون بها ويسيرون بموجبها في معايشهم. فلما جاء الإسلام بدين جديد وقواعد أخلاقية واجتماعية جديدة، اصطدمت هذه بالدين والمعتقدات القديمة وتعصب العرب لماضيهم ضد الجديد ورفضوا الخروج عنها واستبدالها وأبدوا في ذلك مقاومة عنيدة، وقضى النبي مدة ثلاث عشرة سنة يدعو وينشر الإسلام حتى دخل الناس في دين الله أفواجًا. وتم له جمع شمل العرب كافة تحت لواء الدين الجديد.

قرأت في المدة الأخيرة للفيلسوف **بيرتراند رسل** بحثًا فيمن هو الرجل الصالح ومن هو الرجل الطالح. ورأيت فيه أن الرجل كان يعد صالحًا في جميع عصور التاريخ إذا كان مطواعًا للسلطان

راضيًا به، وأن الرجل كان يعد طالحًا، ولو عالمًا أو فيلسوفًا، إذا كان غير راضٍ عن السلطان أو مناوئًا له أو كان السلطان غير راضٍ عنه. فالطاعة للسيد صفة ملازمة للإنسان في حياته. ولو استعرضنا تاريخ البشر لما وجدنا فيه كبير اختلاف عن ذلك، بل لوجدناه سائرًا على هذا النمط كأن الإنسان يخاف من التحرر ويحن إلى التبعية. والخوف من التحرر على رأي **إريك فروم**، طبيعة نفسانية فيه، لأن التحرر من التبعية في رأيه معناه أن يكون الإنسان منقطعًا عن غيره وحيدًا لا نصير له.

ومعنى ذلك أنه إذا كان الإنسان بطبيعته على هذا الحال فما الفائدة من أن تقوم قلة من المفكرين بالجهاد لتخليص الأكثرية من عبوديتها؟ وأصحاب السلطان على علم بهذه الطبيعة في الإنسان فهم يستغلونها إلى أقصى حدود الاستغلال، وأول صرح يريدون هدمه هو صرح التفكير الصحيح والمنطق السليم، ولهم في ذلك وسائط مختلفة. ومجهود المفكرين في الكشف عن مساوئ الوضع الحالي والسعي لتغييره بوضع أفضل كان يلاقي نجاحًا في السابق حينما لم يكن هناك رأي عام مصطنع كما هو الآن. وهذا المجهود الآن يذهب أدراج الرياح ولا يقوى على مجابهة الموجة العارمة من الرأي العام التي تخلقه وسائل الدعاية والإعلام، وقد يكون من وراء هذه الوسائل فئة صغيرة من الناس لها مصلحة في صنع الأفكار وخلقها لغرض خاص بها. ولأجل أن يفهم الناس كيف يرتابون في هذه الوسائل الإعلامية يجب أن يعرفوا ما هي القوى المحركة لهذه الوسائل من وراء ستار.

وكتب **الفارابي** عن آرائه في أهل المدينة الفاضلة تحت تأثير

فلسفة **أفلاطون** في جمهوريته. فقد جعل الناس يخضعون لشخص واحد هو الحاكم، وجعل الدولة تكون صالحة أو طالحة بحسب كون هذا الحاكم صالحًا أو طالحًا. فالذين فكروا في حالة المجتمع ظلوا يراوحون بين حرية الشعب وإطلاقه من قيوده من جهة وتقييد هذا الشعب والسيطرة عليه من جهة أخرى.

وعلى كل فإن الفلاسفة عند النظر في الحرية وعدمها انقسموا إلى ثلاثة أقسام: الأول أن الحرية وهم باطل، والثاني أن الحرية هي أسمى ما يصبو إليه الإنسان، والثالث أن الحرية هي في أصلها من العقل. فالذين قالوا بأن الحرية وهم باطل هم الماديون الذين يرون أن المادة محكومة بقوانين طبيعية ثابتة لا مناص منها والإنسان الذي هو مادي خاضع لهذه القوانين، والتحدُّث عن حرية الإنسان وهم باطل. فالإنسان وما حوله في الكون غير حر في تصرفاته وأحواله.

وهذا على عكس أصحاب الرأي الثاني الذين يقولون: إن حرية الإرادة عند الإنسان يجب أن تكون صفة ملازمة له وفي مقدمة الصفات الحسنى. ومن أقوال الفيلسوف الألماني **كانت** أن الإنسان في العالم الظاهري خاضع للقوانين المادية، ولكنه بمحض إرادته يستطيع التخلص ثم الخلوص إلى عالم الحقيقة حيث تكون الحرية. وتبع ذلك الفلاسفة الوجوديون ومنهم قول **سارتر** الفيلسوف الفرنسي بأن الإنسان مقدر له أن يكون حرًا.

وأصحاب الرأي الثالث يضعون العقل في المرتبة الأولى بدلاً من الإرادة ويقولون باختصار: إن العقل هو الهادي إلى الحرية في كل

شيء، وكلما ازداد الإنسان حكمة ازداد حرية. وقد اصطدمت هذه الفكرة في تمجيد العقل بفكرة جديدة أتى بها **فرويد** ومؤداها أن العقل المفكر ليس هو المسيطر والآمر الناهي في حياة الإنسان كما كان يظن العلماء وأقطاب النهضة الفكرية في القرن السابع عشر حتى التاسع عشر، بل إن النفس هي شريك العقل المفكر في ذلك. ولاسيما النفس الفطرية مستودع الغرائز والدوافع والرغبات المكبوتة.

ولم يقل **فرويد** بالفكرة الفردية كما قال بها الفيلسوف الفرنسي **روسو**، ولم يقدم الفرد على المجتمع بل قال: إن الفرد هو الذي يجب أن يخضع للمجتمع لأن المجتمع المتحضر هو الكابح لغرائز الإنسان وشهواته، فالمجتمع المتحضر يهذب النفس الفطرية. بينما الفكرة الإسلامية تنصّ على أن الإنسان مُكلف ضمن القواعد الأخلاقية الواردة في **القرآن الكريم** والحديث الشريف، فهو حرّ باستعمال العقل ومُقيد بالقواعد الأخلاقية، وأن عليه أن يستعمل العقل حتى لا يضل.

ثم إن أصحاب فلسفة الحكم على الأمور بحسب نتائجها مثل **جيمس ديوي**، قالوا بأن الحكم على كل شيء من حيث إنه حق أو باطل، هو أن يؤدي هذا الشيء إلى النتيجة المرجوة أو يحقق الغرض المقصود منه، ولا أهمية في ذلك للاعتبارات الأخرى. وظهرت على أثر ذلك في هذا السياق الأميركية **إين راند**، التي تدعو إلى أن ينظر الإنسان إلى نفسه أولاً وأن يعتبر أن حياته هي الأصل وأن ما يعود على هذه الحياة بالنفع هو المعيار لكل اعتبار، أي أن الإنسان يجب أن تكون له الحرية في العمل كما يرى ويحكم تحقيقًا لأغراضه

واعتمادًا على مراده هو. وقالت: إن الإنسان في مجتمعه يستلزم أن لا يكون له نيابة، لأن النيابة أو الوكالة هي نوع من الاتكال. كما أن قيام الحكومة بالعمل والإنتاج كما في دولة الصلاح العام هو نوع من الاتكال، والصواب أن يترك كل إنسان وعمله. والتحنن والشفقة من قبل الحكومة لتقديم الإعانات ورواتب التقاعد والخدمات العامة هو ضرب من التعويد على الاتكال. ودعوة إين راند إجمالاً هي الدعوة إلى الرأسمالية المطلقة. وليس في هذه الدعوة علاقة بالتضحية في سبيل الآخرين ولا فيها فكرة المساواة بين أصناف البشر.

أما فيما يتعلق بالمجتمع العربي فقد كان قبل الإسلام تحت سلطة النظام القبلي في الداخل وتحت سلطة دولة أجنبية كفارس والحبشة وبيزنطية في الخارج. وجاء الإسلام بولاء جديد فوضع نظام الأسرة ومبادئ نظام الدولة بالانتخاب العام، ثم وجه العرب إلى الخلاص من الولاء للأجنبي والاستعاضة عنه بالولاء الجديد حسب القواعد الدينية التي نصَّ عليها القرآن.

لكن التحرر الفردي الذي حض عليه الإسلام اندثر في خضم الولاء السياسي ثم العصبية القومية وصار ولاء الفرد للأجنبي وأصبح هو مجرد تابع ذليل. ويمكن إرجاع سوء الأوضاع في العالم العربي إلى علل ثلاث: الاستهلاكية والتواكل والتجافي. وقد ذكرت شيئًا عن الاستهلاكية وألمعت إلى أن مركز الاستقرار النفسي عند المستهلك ينتقل منه إلى مقر خارجي غريب عنه. فالمستهلك الذي يتلقى ما يحتاج إليه من الخارج ينقل جزءًا كبيرًا من ولائه لوطنه وأهله إلى خارج وطنه وأهله، وبذلك تنقطع صلة من صلاته بواقعه

وتقوم في نفسه مشاعر من التنكر لحاضره والعزوف عن عواطفه القومية. وعلاج ذلك يكون في أن يصنع المواطن بنفسه ما يحتاج إليه ما أمكن. أو على الأقل أن يصنع ما يحتاج إليه من الحاجات الماسة كالطعام واللباس وأثاث البيت والأدوات الأولية حتى يبقى على علاقته العاطفية بوطنه وأهله.

ولعل ما فعله **غاندي** من الاقتصار على لباسه القومي وعلى شرب اللبن من ماعزه له إشارة واضحة إلى أن ما ينتج وما يصنع في الوطن هو عماد القومية ويساعد الحركة التحررية على الخلاص من الانتماء إلى غير الوطن. وأراد **غاندي** ببُعد نظره وثاقب فكره أن يصنع للعالم الثالث مثالاً عمليًا يحتذيه الناس إذا أرادوا التخلص من التبعية الاستهلاكية. ولكن الشعوب لم تعمل بذلك فكان جزاؤهم الوقوع تحت تأثير التبعية الاستهلاكية، وهي نوع من العبودية، وصاروا أذنابًا للعالم الصناعي.

والتواكل يأتي أيضًا من التبعية الاستهلاكية، ولكنه في الأصل غريزة بشرية تشتد وتضعف بحسب الظروف. وأصحاب الأغراض السياسية يهيئون لهذه الغريزة الظروف الملائمة حتى تظهر وتفعل فعلها في النفوس. والظروف الملائمة لذلك كثيرة، وأذكر أن عددًا من البلاد العربية فكرت في القيام بمشروعات صناعية لتنمية قدرة البلاد الإنشائية والاستقلالية، وفي البلاد العربية من الأموال ما يكفي للقيام بهذه المشروعات. ويُقال إن سبب فشل هذه المشروعات هو أن هناك من نصحوا البلاد العربية بأن المشروعات لو نُفذت من شأنها خلق طبقة من العمال، وأن هذه الطبقة ستكون مهدًا لحركة

تناهض نظام الحكم القائم في البلاد وتهدد منصب الحكام.

والعلة الثالثة هيّ التجافي ٌوكان أول من أشار إليها وبحث فيها **ماركس**. ويقول: إن النظام الصناعي في أوروبا قائم في الأصل على جمع المال والحرص عليه والتنافس في هذا الجمع، وكان من نتيجة ذلك أن أصبح المال كل شيء وكل شيء واسطة لهذه الغاية. وأصبح العامل جزءًا من آلة صناعية ضخمة، فلا يدري ماذا يحدث للمصنوعات التي يصنعها، ولا يدري من الذي يبيعها أو يشتريها، ولا إلى من تذهب الأموال، ولا يعرف من ذلك كله إلا أن هذه الأشياء لا صلة له بها، كما كانت الحال حين كان هو الذي يصنع الشيء بنفسه ويبيعه بنفسه ويقبض المال بنفسه ويشتري حاجاته من صانع آخر يعملها بنفسه. لكن هذه الصلة الطبيعية زالت مع تقدم الصناعة واتسعت الشقة بين الصانع وصناعته ولم يعد العامل إلا مجرد أداة في آلة ضخمة، وانقطعت صلته بنفسه وتعلق بكائن غريب عنه. وهو في ذلك قد فقد حرية الإرادة وحرية التصرف وأصبح تابعاً لمنظومة لا علاقة لها بالإنسان الحي.

والفرق بين التجافي في حالة العالم الصناعي والتجافي في حالة العالم الثالث هو أن بلاد العالم الثالث هي جزء من نظام اقتصادي خارج عن سلطتها، فهي تنتج وتشتري وتبيع لا بإرادتها ولكن بإرادة غيرها. وبلغ من اعتماد هذه البلاد على غيرها أن أصبح الشعب في اتجاهاته منجذبًا إلى خارج وطنه، وصار يبتعد شيئًا فشيئًا عن ولائه لتقاليده، ونفض عن نفسه كل صلة بماضيه، وانتهى به الحال إلى فقد شخصيته المميزة له وحاكى الغير في تفكيره ولباسه وعاداته، حتى أصبح مسلوب الإرادة لا تحركه عاطفة ولا تقوم في

نفسه همة لمعرفة حقيقة الوضع الذي تردى إليه ولا لعمل قد يؤدي به إلى الخروج من ذلك الوضع.

وقد يرى المرء صورة لهذا الوضع فيما يراه من نزوح الناس من العالم الثالث عامة ومن العالم العربي خاصة إلى البلاد الغربية وسكناهم واستقرارهم فيها لا لشيء إلا لأن في قرارة نفوسهم شعوراً أن هذه البلاد التي نزحوا إليها هي الأصل وأن بلادهم لم يبق فيها ما يشدّهم إليها من تاريخ ودين وتقاليد ولغة وصلات اجتماعية. وقد أخلد هؤلاء النازحون إلى الدّعة والمنافسة في مظاهر الترف والاستسلام للملذات وعيشة عدم المبالاة، كعيشة القوم الذين قيل إنهم كانوا في الزمن القديم يأكلون نبات اللوتس فتتخدر به إحساساتهم ومشاعرهم ويصيبهم خبال في عقولهم وجسومهم.

وظهر هذا التجافي بين الشعب والوطن بمظاهر أخرى في مجال الفكر والثقافة واللغة، وصار المتعلمون يأخذون آراءهم من الغير ويقتدون بهم في كل ناحية. فأعرضوا عن دراسة تاريخهم واستهوتهم دراسة تاريخ الدول التي نزحوا إليها وأصبح المتعلمون والأدباء لا يرون فائدة من دراسة التراث ولا من دراسة اللغة القومية. وانصرفوا إلى استعارة التعابير من اللغات الأجنبية لا من لغاتهم القومية وقعدوا عن التعمل في البحث في لغاتهم، ورأوا أن الترجمة الحرفية للتعابير الأجنبية أقل مؤونة من مؤونة ذلك البحث.

فالاستهلاكية والتواكل والتجافي هي علل العالم الثالث بصفة خاصة وعلل العالم العربي بصورة أخص. وهي قيود شرسة ستحتاج

شعوب العالم الثالث إلى جهود جبارة للتحرر منها. وليس التحرر بعزيز إذا وجدت النية وبدأ العمل ولو على نطاق متواضع، وما سار سائر على الدرب إلا وصل. والتحرر برأي الفيلسوف الألماني **هيغل** لا بد أن يأتي حتى ولو لم يسع إليه الإنسان من نفسه، لأن في التاريخ روحًا توجهه إلى التحرر لا محالة.

ونظرية **هيغل** في التحرر طريفة. وهي تشبه تطور الحوادث في التاريخ بتطور ما أسماه **هيغل** بالروح العالمية. وتطور الروح هذه يشبه تطور الجرثومة النباتية من خلقتها الأولى إلى شجرة لها أغصانها وفروعها وثمرها، وذلك بدافع طبيعي باطني. ويكون اتجاه هذا التطور نحو الحرية لا محالة عنه. وقد تستعمل الروح العالمية هذه في إحداث العوامل المؤدية إلى الحرية، أشخاصًا وأسبابًا ووسائط في سبيل تحقيق هدفها.

والرجال العظام الذين يقال عنهم بأنهم يغيرون مجرى التاريخ إنما هم يسيرون بمجرى التاريخ وهم لا يعلمون. فالتاريخ ماض في سُنن واحدة، وإن كان البعض يظن غير ذلك. وقد يعجب الإنسان من حادث لا يعرف أسبابه ويعزوه إلى هذه أو تلك من العوامل وهو في الحقيقة منسلك في المجرى التاريخي المحتوم.

ولعل **هيغل** في هذه النظرية يصور الروح العالمية وهي تلعب بالمصير بصورة شخص مشرف على عملية تشمل رجالاً عديدين يقومون بها ولا يدرون مآلها. ومن الأقوال عند الناس عن قضاء الله "أنه يكسر جملاً لعشاء ابن آوى".

قضايا في الفكر

والتّفكير عند العرب



التّربية والتّعليم في العالم العربيّ

التّربية والتّعليم في العالم العربيّ

لعل الغزوة النابوليونية؛ ومن ثم الاستعمار في الشرق العربي، أحدثا انقلابًا في الفكرة عن التربية والتعليم في العالم العربي فأخذ يقتفي آثار التطور في أوربا ثم في أميركا، ولم يبتدع نظرية مقبولة تكون أساسًا لمنهج في التربية والتعليم ينبع من حالة المجتمع العربي وتراثه ويكون له هدف وطني واضح.

واعتمد العالم العربي في هذا الميدان على مناهج فرنسية ثم مناهج بريطانية ثم أميركية، وجميعها لا توافق ما يجب أن تكون عليه المناهج في العالم العربي، لأن له صفات عقلية وتاريخية وتراثية مختلفة وله أهداف خاصة به. وبدأ النزاع بين الاتجاه الوطني في التربية والتعليم والاتجاه الوافد من الخارج، وهو اتجاه مبني على أسس دينية وتاريخية غريبة عن الأسس في العالم العربي. وقامت حركة مُناهضة تدعو إلى الاهتمام بالدين واللغة العربية والتراث للحفاظ على الشخصية العربية ضد الغزو الثقافي من الغرب. وأرى أن العالم العربي يواجه مشكلات عدة في هذا الصدد:

١- المشكلة اللغوية الناتجة عن الازدواجية بين اللغة العامية واللغة الفصحى، وهذه تتعلق بتكوين الآراء والعملية الفكرية.

٢- مشكلة عدم تجانس العالم العربي من حيث نشأة الشعب في كل

بلد واختلاف الخلفية الثقافية والمستوى الفكري.

٣- مشكلة تأثير اللغات الأجنبية وثقافاتها في الكيان الفكري في العالم العربي؛ ما يدعو إلى تباين الاعتبارات والمعايير.

٤- مشكلة تخريج المعلمين الأكفاء ووضع البرامج التدريسية الملائمة.

وحل هذه المشكلات هي الوسيلة لتخريج مواطن صالح لخدمة بلده وأمته جمعاء. والتربية والتعليم واسطة لبلوغ هذا الهدف. فللتربية والتعليم عامة أساسات أصلية متفق عليها، تتلخص في تنشئة العقل وتنميته، وإن اختلفت السبل إلى ذلك أحيانًا. وأعتقد أن هذا وحده يجب أن يكون هدف التربية والتعليم في العالم العربي، فهو في أشد الحاجة إلى عقل سليم قبل كل شيء.

العالم العربي كما هو الآن متخلف وعلى درجات مختلفة من التخلف، وأوافق الرأي الذي يقول: إن غياب الموجّه والمرشد للجماعة مسبب مهم لهذا التخلف، كأن نقول إن الثقافة الواحدة جامع للأمة كلها، فهي أول أساس للتربية والتعليم. قد يكون هذا صحيحًا، لكن الصحيح الذي لا خلاف فيه هو أن العقل السليم هو أضر الضرورات، ولا بد من تنشئته قبل تنشئة الثقافة العامة. فالواجب الأول للتربية والتعليم هو تنشئة العقل السليم من خلال نظام سليم. والواجب الثاني هو ترسيخ الثقافة القومية من هذا الخلال.

والخلاصة أن منهاج التربية والتعليم في العالم العربي يجب أن

يكون له الأهداف التالية:

١- خلق شعور بالانتماء لهُويّة عربية.

٢- تنمية التفكير الصحيح والعقل السليم.

٣- تجهيز المتعلم بالمعارف والمعلومات الضرورية.

٤- الكشف عن الأذكياء والمتميزين عقليًا واختيارهم للتخصص في المعاهد والجامعات.

٥- إسناد المسؤوليات في البلد إلى هؤلاء الأذكياء المختصين في جميع مناحي الأداء في الدولة.

قضايا في الفكر
والتفكير بعد الحرب



التّفكير في العالم العربيّ

التّفكير في العالم العربيّ

عندما تذكر التفكير تعني به صحة التفكير لأن كل إنسان يفكر، والاختلاف بين إنسان وآخر هو في صحة التفكير وعدمه. وقد لا يوفق الإنسان في فهم أمر من الأمور مثلاً، لا لأنه لا يفكر بل لأنه لا يحسن التفكير على الأصول. وكنت قد ترجمت كتابًا من الإنكليزية تحت عنوان **التفكير المستقيم والتفكير الأعوج** ولاحظت أن الحديث عن التفكير الصحيح يتطلب من المرء عقلاً خاصًا فيه معرفة بصحة التفكير بداهة، وأن التفكير المستقيم لا يُعلَّم للناس وإن درسوا طرق التفكير المستقيم، فلا بد من وجود عقلية فطرية لهذا الغرض.

والتفكير الأعوج يأتي من الجهل بطرق التفكير المستقيم أو من عوامل نفسانية تخرج التفكير عن استقامته. وأنا هنا أعرض مجملاً للأوضاع التي يكون فيها التفكير غير مستقيم.

١- الإنسان البدائي يرى الجزئيات التي يلمسها ولا يتعرف على الكليات الجامعة للجزئيات. فمثلاً يرى الأشجار في الحرش كل على حدة ولا يتنبه إلى أنها مجتمعة تؤلف حرشًا، أو يرى البيوت متفرقة ولا يدرك أن مجموعها هو قرية أو بلدة أو مدينة. وتكوين صورة جامعة في الذهن هو أبسط الأمثلة على التجريد المعنوي. وهذا نتاج تطور الذهن فيرقى من

الجزئيات إلى الكليات. وتصبح الكليات أساسًا للتفكير عند الإنسان الراقي ويهمل الاهتمام بالجزئيات. والكليات من صنع الإنسان، كأسماء المعاني. ويعتمد الإنسان الراقي في وضع الكليات على قدرة العقل في تجريد أسماء المعاني من أسماء الأشياء أو الجزئيات.

٢- قد يكون للفرد أو الشعب هدف أو غاية معينة ويتم صرفه عن هذه الغاية إلى شيء آخر لا يسمن ولا يغني من جوع. والسر في هذا التضليل عن الهدف أن الفرد أو الشعب ليس له هدف محدد يؤمن به إيمانًا صادقًا عن اقتناع ولا يحول عنه. والمثال عل ذلك أن الفرد أو الشعب إذا كان مؤمنًا بدينه عن اقتناع لا يمكن صرفه عن هذا الدين وتحويله إلى دين آخر حتى لو تعرض للعذاب أو الموت. وأخطر من ذلك حمل شعب ما بطرق خبيثة على تبديل معتقداته واللعب بأفكاره حتى يتنكر لوطنه وأمته ويكون عونًا لعدوه. وقد يصيب هذا الشعب بهذه الطرق أول ما يصيبه التشكك في التراث والمعتقدات. وهذه مهمة الدعاية التي تجعل الناس يؤمنون بأشياء لا علم لهم بها، ويتصرفون في اتجاهاتهم إلى ما فيه خرابهم ويضلون السبيل ويغفلون عن السبب في بلواهم. ويذكر الفيلسوف الإنكليزي **ألدوس هكسلي** في كتابه **عالم جديد مقدام** ، كيف أن الطاغية الغاشم لو ألقى مثلاً ألف رغيف إلى ألوف من جياع شعبه، فإن هؤلاء الجياع يتهافتون على اختطاف الرغيف، والذين لا يحصلون على رغيف بسبب قلة الأرغفة بالنسبة إلى عدد الجياع يصبون جام غضبهم على الذين

حازوا على الرغيف ويقاتلونهم وينسبون إليهم المجاعة التي هم فيها وليس إلى الطاغية الغاشم.

٣- أن يطلب الإنسان الشيء في غير موضعه فيطارد هدفًا ضلّ عنه في اتجاه آخر. ومما يذكر في هذه المناسبة قول أحد الكتاب بأن من يجري على سجية صار أسيرًا لها. أي من اتبع عادة تملكته العادة ولم يحد عنها وقد يضل سواء السبيل ويعتقد أنه على حق. وهنا أتطرق للحديث عن العادات الاجتماعية وعن الأوابد الشعبية والتراث. فالعادة اعتادها الإنسان لأنها كانت نتاج المحيط الذي عاش فيه وكانت عونًا له على التعايش مع أهل زمانه، وإذا تغيَّر المحيط وتبدلت عاداته حلت محل العادات القديمة عادات غيرها. والعادة في اللغة العربية تشمل العادة الشخصية والعادة الشعبية والعادة التي لها ناظوم ثابت تجري عليه وتكون عرفًا. والعادات الشعبية أشبه ما تكون بالغرائز لكثرة ممارستها ولقداستها التاريخية. ولهذا السبب تكون هذه العادات القومية الشعبية مهمة لحياة الأمة لأنها تنظم سلوك الأفراد والجماعات. وطبيعة هذه العادات أنها قديمة وراسخة وتماشي أطوار الحياة في المجتمع وتعمل عملها لا شعوريًا إلا عند الكوارث والأزمات. وأعظم هذه الأزمات التطور في حياة الأمة ونشر أوضاع وظروف اجتماعية بحكم الزمان، تناقض هذه العادات.

والعالم العربي حالياً يتعرض لهجمة طاغية من العادات الشعبية الغريبة عنه، فهو لا بد له أن يرفضها أو يتقبلها ولو

مع التعديل. وكيف يتسنى له ذلك وهو يعاني النقص الفكري في معالجة المشكلات وهي كثيرة. فمثلاً نلاحظ أن العالم العربي منقسم على نفسه بين المحافظ والمجدد فيما يتعلق بالتراث والتقاليد والأعراف. فمنهم الذي يدعو إلى الأخذ بسيرة السلف الصالح، ومنهم من يدعو إلى التجديد بحسب صروف الزمان. ولكن لا أحد بين المحافظين يعرف ما هي الأشياء التي يجب المحافظة عليها من آثار السلف الصالح دون غيرها. والمجددون ليس لهم استراتيجية لهذا التجدد الذي يدعون إليه. والنتيجة أن العالم العربي يسير على غير هدى ولا يوجد من المفكرين من يقدر على التوجيه البناء، وأسفرت المشكلة عن أنها مشكلة عقلية لا حل لها.

٤- أن يكون الإنسان على الحياد لا من هؤلاء ولا من هؤلاء في خصومة أو نزاع حتى لا يصطف مع طرف من الطرفين ويأثم من ذلك أو يتندم على ذلك. وهذا يشير إلى حالة من التردد لجرّ منفعة أو لتلافي مضرة، أي أن الحاجة قد تدفع بالإنسان أن يكون ذا وجهين. وهذا ما دفع بالشعراء في عهود مختلفة إلى أن يكونوا مداحين مُغرقين في المدح، لأن الوسيلة إلى اقتناص المال كانت التحزب لأمير أو حاكم ومديحه. ثم تطورت الأمور فصار التحزب لدولة ذات سيادة وأصبحت المحسوبية أساس الدولة، وسُدت الأبواب في وجه كل من حمل أفكارًا لا يرضى عنها المسؤولون. فالذين تفتح أمامهم أبواب الرزق يجب أن يتابعوا نمطًا معينًا من السلوك والولاء لذوي السلطة ويضطرون من أجل لقمة العيش إلى الإذعان

والخنوع.

فالحاجة في العالم عمومًا وفي العالم العربي خصوصًا هي أداة في أيدي الأقوياء وخناقًا في أعناق المحتاجين؛ ما جعل الناس إما أسيادًا أو عبيدًا. واتخذت الدول الغنية والقوية هذه الحاجة واسطة للاستعباد، ولم تتحرج عن استعمال الحاجة لقهر الشعوب. من ذلك تقديم الديون والمساعدات المالية والرشاوى، وعمدت إلى كسر نفوس الشعوب وإذلالها بالصدقات إذلالاً ينغرس في نفوسها. ومن نتيجة ذلك أن هذه الشعوب أصبحت تتلقى أوامرها من المتصدّقين عليها وصارت أدوات لتنفيذ ما يأمر به هؤلاء المتصدقون خدمة لمصالحهم وليس لمصالح الشعوب. وهذا الترتيب برمته غير إنساني لأن الشعوب بسببه صارت تُعامل كالحيوانات، وعاد الاستعمار بوجه جديد، وعادت الشعوب للتفكير بمفهومات التبعية بدلاً من المفهومات الحرّة المستقلة.

قضايا في الفكر
والتّفكير عند العرب



عادات منحرفة في التّفكير

عادات منحرفة في التّفكير

في اجتماعاتي مع المتعلمين والمثقفين في العالم العربي كنت أشعر أنهم متعبون ولا يريدون الخوض إلا في موضوعات خفيفة من قبيل القيل والقال. وإن عرض موضوع فيه تفكير وعمق نظر كانوا يتأبونه أو يجدون حكاية أو فكاهة أو غيبة يلهون بها عن الموضوع. وإذا عرضت على الأدباء فكرة فلسفية أو تحليل لمشكل أو تفسير لمظهر من المظاهر، فأغلب الظن أنهم يعارضونه ويخطئونه دون الوقوف تمامًا على حقيقته. وعادة الخلاف والاختلاف في الرأي وحب الجدال موجودة لدى معظم المجتمعات العربية. فلو عرضت قضية في اجتماع ما سرعان ما يظهر الاختلاف في وجهات النظر بين المجتمعين ويبدأ النقاش ويحتدم الجدل ويؤدي أحياناً إلى تبادل التهم والمعايب وينتهي إلى غير نتيجة. وفي رأيي أن السبب في النزعة إلى الخلاف هو عدم الاتفاق على معاني الكلمات التي يستعملها المتخاصمون أو عدم الاتفاق على صورة محددة للقضية المعروضة. وربما السبب هو أن المتخاصمين لا يعرفون عن القضية إلا النزر القليل ولو عرفوا حقيقة الأمر لما اختلفوا إلا قليلاً.

وفي استعمال اللغة العربية الحديث شيء غريب يطلق عليه تعبير فتنة اللغة، وهو أن الإنسان يستعمل الكلمة ويظن أن مدلولها موجود فعلاً خارج الذهن، فهو يعيش فيما يعرف في علم النفس بالعالم الموهوم؛ إذ يُغرم بالصورة الكلامية ويحسبها حقيقة واقعة، فيكتفي بتلك الأقوال ويؤمن بصحتها.

ملاحق

- المؤلف في سطور
- قالوا عن حسن الكرمي
- إصدارات المنتدى



المؤلِّف في سطور

ولد حسن سعيد الكرمي في مدينة طولكرم في فلسطين عام ١٩٠٥، وكان والده الشيخ سعيد الكرمي رجل علم وفقه تقلَّد مناصب عالية عدّة في دمشق وعمّان . لهذا تلقّى حسن تعليمه الابتدائي في طولكرم أوّلاً، ثم في دمشق، حيث أتمَّ تعليمه الثانويّ أيضًا. التحق بالكلية الإنكليزية في القدس عام ١٩٢٥، وتخرَّج منها بشهادة BA بعد أربع سنين. وفي عام ١٩٣٠ عمل مدرسًا للإنكليزية والرياضيات في مدينة الرملة، ثم انتقل منها عام ١٩٣٤ ليدرس في الكلية العربيّة في القدس. تخصَّص في جامعة لندن في أصول التربية والتعليم وعلم الإحصاء التربوي عامي ١٩٣٧و١٩٣٨. وبعد عودته إلى القدس انتقل إلى إدارة المعارف الفلسطينيّة برتبة مساعد مفتش. وفي بعثة ثانية إلى إنكلترا بين عامي ١٩٤٥و ١٩٤٦ أتمَّ اختصاصه في التربية والامتحانات، وعند عودته عُيِّن مفتشًا إداريًا، ثم أمينًا عامًا لمجلس البعثات العلمية لعموم حكومة فلسطين.

ولما انتهى الانتداب البريطاني على فلسطين عام ١٩٤٨، التحق بالقسم العربي في هيئة الإذاعة البريطانية مراقبًا للغة، وقام في

أثناء فترة عمله في الإذاعة بتحضير سلاسل متعدّدة من دروس تعليم الإنكليزية في الراديو، كما أعدَّ وقدَّم برنامجه المعروف **قول على قول** ، الذي استمرّ في تقديمه مدّة ثلاثين عامًا متتالية. وقد نُشِرَت مواد هذا البرنامج في اثني عشر مجلدًا.

من أهمّ مؤلَّفات حسن الكرمي المعاجم: أولها قاموس **المنار** إنكليزي/ عربي عام ١٩٧٠، ثم سلسلة معاجم **المُغني إنكليزي/** عربي، وتضمّ **المُغني الأكبر، والمُغني الكبير، والمُغني**، ثم **المُغني** عربي/ إنكليزي، وعدد آخر من القواميس. وله معجم عربي اسمه **الهادي إلى لغة العرب**، الذي جعله المؤلِّف على أصول حديثة تختلف عن الأصول التقليديّة في المعاجم العربية. وقد ترجمَ عددًا من الكتب، وله مقالات ومؤلَّفات في التربية، وفي إصلاح المعجم العربي . وقد ألَّف كتبًا باللغتين الإنكليزية والعربيّة منها: **الثنوية في التفكير؛ العلم والتعليم؛ اللغة: نشأتها وتطوّرها؛ الفكر العربيّ، العالم العربيّ**. ومن مؤلفاته بالإنكليزية: **الإسلام؛ الإسلام والغرب؛ الإسلام والحقيقة والعدل؛ قداسة فلسطين عند المسلمين.**

أنعمت عليه الملكة إليزابيث عام ١٩٦٩ بوسام MBE لخدماته في العمل الإذاعي. وفي عام ١٩٨٣ مُنِحَ لقب عضو شرف في مجمع اللغة العربيّة في الأردن. وفي عام ٢٠٠٦ مُنح دكتوراة فخرية من جمعية المُترجِمين العرب.

وقد أقام في عمان منذ ١٩٨٩ إلى أن توفاه الله عن عمر زاد عن المئة عام قضاها في الإنتاج الأدبي والفكري الذي أثرى به المكتبة العربية. رحمه الله رحمة واسعة.

قالوا عن حسن الكرمي

«عرفتُه معلّمًا ومربّيًا وإنسانًا كبيرًا يؤمنُ بقوّةً الفكر وقدرتّه على إحداثً التغيير المبدع. فجاءت مساهمتُه في مجال الإعلام تجسيدًا لإيمانهً بأنّ الإعلام العالَمَ الحكيم إنّما ينهضُ بدوْر المعلّم والمربّي وناقلً الخبَر الصادق الصدوق .فمن منّا لا يذكرُ بحنين ودفء برنامج **قول على قول** الذي أمتعَ الملايين من المستمعينَ العرب على امتداد ثلاث وثلاثين سنة ، وجُمع في تلك المجلّدات القَشيبة التي ستبقى مَعينًا لا ينضب لمحبّي ديوان شعرنا المَهيب؟ ولعلّ قوْلَ الجاحظ في هذيْن البيتيْن يصوّرُ التلاقي الذي جمعَ دوْمًا بين حسن الكرمي ومستمعيه وَقرّائه؛ إذْ يقول:

يَطيبُ العيْشُ أنْ تلْقى حَكيمًا
غَذاهُ العلْمُ والفَهْمُ المُصيبُ
فَيَكْشفَ عنْكَ حَيْرَةَ كُلِّ جَهْلْ
وفَضْلُ العلْم يَعْرفُهُ اللّبيبُ"

سموّ الأمير الحسن بن طلال

(من كلمته في حفل تأبين الرّاحل

جريدة «الدستور» ٢٠٠٧/٦/٢٩)

«ولأنَّ لكل لغة روحها، وهي تجري بوحي من تلك الروح، فالكرمي يؤكّد أنَّ على الكُتَّاب والأدباء أنْ يتحسّسوا روح العربيّة ويتجاوبوا معها. وفي منظوره – رغم أنّ كثيرين يخالفونه الرأي- أن تطوّر العربيّة يجري عن طريق العاميّة بعكس الإنكليزيّة التي تطوّرت بتأثير الكُتَّاب والأدباء والعلماء. لهذا لا يجد في دراسة العامية العربيّة خطورة؛ لأنها بنظره "لغة العامة" دون الخاصة "وهي لغة الواقع والعلاقات بين النّاس، ودراستها تكشف عن مخزونٍ من الفلسفة الشعبيّة في الحياة" ... غير أنّه يُرجع صعوبة اللغة العربيّة – أو ما يُعدّ صعوبة – إلى وجود "لغتين" في الاستعمال منذ الصغر: لغة فُصحى و"لغة عامية"، وأنْ المشكلة هي في الكيفية التي تُصبح بها "اللغتان" على درجة واحدة من المأنوسيّة والاستعمال على الأقل."

كايد هاشم
(من مقاله «عندما يرحل البحّار»
جريدة «الدستور» ٢٠٠٧/٦/٢٩)

«يتميَّز حسن الكرمي «أبو زياد» بأدبه وعلمه، كما يتميَّز بالمعجميّة بصورةٍ خاصّة. كتب مقالات كثيرة نشرها في المجلات العربيّة

والأجنبيّة، وفي بعض الموسوعات العالميّة، كموسوعة **تشمبرز** وموسوعة **وورلد بوك**، كما نشر سلسلة مقالات بلغت أربعين مقالة في الفلسفة تحت عنوان **طبقة الفهماء** نُشرت تباعًا في مجلة **الأديب** البيروتية.»

د. مصطفى محمد الفار
(من مقاله «في رحيل حسن الكرمي»
جريدة «الدستور»، ١٠/٥/٢٠٠٧)

«... وكنت استمع إليه واستفيد من جلساته، وكان يسترسل في حديثه وفي الإجابة عن ما يُسأل عنه، وكان دائم القراءة والكتابة رغم تقدّمه في السنّ، وقد زرته قبل موته بشهرين فكان على عهدي به ويمنّي نفسه بطبع كتبه التي لم تُطبع، وإعادة طبع الكتب التي نفدت ... لعل الكثيرين لا يعرفون أن الكرمي كان في الأصل ذا ميل إلى العلوم والرياضيات، وهذا على عكس ما نشأ عليه والده وإخوته وكلهم شعراء وأدباء.»

أحمد العلاونة
(من مقاله «ورحل حسن الكرمي صاحب أشهر برنامج إذاعي أدبي وأوسع معجم إنكليزي عربي».
مجلة «المجلة»، العدد ١٤٢٣، ٢٠-٢٦/٥/٢٠٠٧)

«كنت أرى في (حسن) رغم بقائه الطويل في لندن عربيًا فلسطينيًا مائة في المائة. فلم تغلب عليه الثقافة الأوروبية رغم تمرسه بها وإجادته لها، بل بقي بيته كأي بيت فلسطيني عادي في أرض الوطن، وكنت عندما اجتاز عتبة بيته أحس وكأني دخلت أرضًا فلسطينية.»

د. فؤاد حداد
(من مقاله «كلمة وفاء ودمعة بكاء على الأستاذ الكبير حسن الكرمي». مجلة «العروة»)

«وقد كانت لعبة الكرمي طوال حياته القراءة، حيث كان يقرأ قبل النوم وبعد النوم، وقبل الطعام وبعده وفي البيت والحديقة والشارع وفي القطار، ونتيجة لذلك كانت القراءة هوس حياته، وفي مذكراته يتحدث كثيرًا عن طبيعة الكتب التي كان يقرأها خاصة الفلسفية والتاريخية واللغوية، إضافة إلى الكتب الرياضية التي يقول إنها كانت تساعده على تمرين الذاكرة.»

عمر أبو الهيجا ومحمود منير
(تحقيق صحفي «الراحل حسن الكرمي آخر عمالقة اللغة والمعاجم». جريدة «الدستور» ٢٠٠٧/٥/٩)

«كتب عنه حسين أحمد أمين متذكرًا: «كان نادرا ما يبتسم، ونادرًا ما ينفعل، بارد العاطفة، أو هكذا خيل إليّ، كذلك خيل إليّ أنه شديد الحرص في الإنفاق، ربما لأني لم أكن أراه في مطعم الإذاعة ساعة الغداء إلا وأمامه كوب من اللبن الزبادي لا يتجاوزه إلى غيره. أما المؤكد فهو أنه كان «دودة كتب»، لا حديث له إلا في ما يقرأ أو يكتب، في تصريف فعل أو أصل كلمة، ولا اهتمام له خارج حدود الكتب وعمله الإذاعي، ولا غرام يشغل قلبه غير الغرام باللغة العربية، فهو ملم بتراثها إلمامًا يندر أن تجده في غيره، وما كان ليبزه فيه من معاصريه غير الأستاذ محمد شاكر.»

إبراهيم درويش

(من مقاله «حسن الكرمي صاحب قول على قول وصانع المعاجم ...». جريدة «القدس العربي»، ٢٠٠٧/٥/٨)

إصدارات المنتدى

أولاً : سلسلة الحوارات العربيّة العالميّة

١- *Europe and the Arab World* (بالإنجليزية والفرنسية)

تقرير الحوار العربي الأوروبي الأول، ١٩٨٢

٢- *America and the Middle East*

تقرير الحوار العربي الأمريكي الكندي، ١٩٨٣

٣- *Palestine, Fundamentalism and Liberalism*

تقرير الحوار مع الأحرار الدوليّين، ١٩٨٤

٤- *Europe and the Security of the Middle East*

تقرير الحوار العربي الأوروبي الثاني، ١٩٨٥

٥- **العرب والصين**

مداولات الحوار العربي الصيني حول الحاضر والمستقبل، ١٩٨٦

٦- **المقاومة المدنية في النضال السياسي**

مداولات ندوة اللاعنف في النضال السياسي، ١٩٨٦

٧- *Arab, Non-Violent Political Struggle in the Middle East*

المحرّرون: رالف كرو، وسعد الدين إبراهيم، وآخرون

٨- **ديجول والعرب**

مداولات ندوة شارل ديغول في ذكرى ميلاده المئة، ١٩٨٩

تحرير وتقديم: د. سعد الدين إبراهيم

٩- **العرب واليابان**

مداولات الحوار العربي الياباني الأول، ١٩٨٩

١٠- *Arab-German Relations in the Nineties*

مداولات الحوار العربي الألماني، ١٩٩١

١١- *Arab-Japanese Dialogue II*

مداولات الحوار العربي الياباني الثاني، ١٩٩١

١٢- *Arab-Japanese Dialogue III*

مداولات الحوار العربي الياباني الثالث، ١٩٩٢

١٣- *Arab Immigrants and Muslims in Europe*

الحوار العربي الأوروبي الخامس،١٩٩٣

١٤- *Ethics in Economy: Euro-Arab Perspectives*

أخلاقيات الاقتصاد :بحوث ومناقشات ندوة فكرية،١٩٩٣

١٥- التنمية، السياسة الخارجية، الديمقراطية

ندوة عربية نمساوية،١٩٩٥

١٦- *Euro-Arab Seminar* ١٩٩٥، *Amman* ١٩٩٥

١٧- *Euro-Arab Seminar* ١٩٩٦، *Vienna* ١٩٩٦

١٨- العرب والأتراك: الاقتصاد والأمن الإقليمي

بحوث ومناقشات ندوة ، ١٩٩٦

١٩- *The Arab World and Turkey*

٢٠- دور المنظمات غير الحكومية في تطوير المجتمع الأهلي: أوروبا والأقطار العربية

بحوث ومناقشات ندوة،١٩٩٧

٢١- *The Role of NGOs in the Development of Civil Society: Europe and the Arab Countries*

٢٢- الكلفة البشرية للنزاعات

بحوث ومناقشات ندوة، ١٩٩٨

٢٣- *Human Cost of Conflict*

٢٤- *WTO Trading System: Review and Reform*

٢٥- التعاون العربي الإيراني: المحاور السياسية والاقتصادية والثقافية

بحوث ومناقشات ندوة،١٩٩٩

٢٦- آفاق العلاقات العربية الصينية في القرن الحادي والعشرين

بحوث ومناقشات ندوة،٢٠٠٢

٢٧- العرب والصين: آفاق جديدة في الاقتصاد والسياسة

بحوث ومناقشات ندوة، ٢٠٠٦

ثانياً : سلسلة الحوارات العربيّة

١- تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب

تأليف: د. سعد الدين إبراهيم، ١٩٨٤

٢- **تجربة مجلس التعاون الخليجي: خطوة أو عقبة في طريق الوحدة العربية**

تأليف :أ .عبد الله بشارة،١٩٨٥

٣- **التكنولوجيا المتقدمة وفرصة العرب الدخول في مضمارها**

مداولات ندوة،١٩٨٦

٤- **العائدون من حقول النفط**

مداولات ندوة حول التعاون العربي في مجال العمالة،١٩٨٦

٥- **الأمن الغذائي العربي**

مداولات ندوة،١٩٨٦

٦- **القمر الصناعي العربي بين مشكلات الأرض وإمكانات الفضاء**

مداولات ندوة،١٩٨٦

٧- **إمكانات واستخدامات الشبكة العربية للاتصالات الفضائية**

تأليف :د .محمد المقوسي،١٩٨٦

٨- **تحديات الأمن القومي العربي في العقد القادم**

تأليف: د. علي الدين هلال، ١٩٨٦

٩- **التعلُّم عن بُعد**

مداولات ندوة « التعلُّم عن بُعد والجامعة المفتوحة »،١٩٨٦

١٠- **الأرصدة والمديونية العربية للخارج**

مداولات ندوة « السياسات البديلة لحماية الأرصدة ومواجهة المديونية » ،١٩٨٧

١١- **العنف والسياسة في الوطن العربي**

مداولات ندوة، ١٩٨٧

١٢- **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي**

مداولات ندوة، ١٩٨٧)طبعة ثانية ١٩٩٧)

تحرير وتقديم :د .سعد الدين إبراهيم

١٣- **الإنتلجنسيا العربية**

مداولات ندوة،١٩٨٨

١٤- **الأزمة اللبنانية: الأبعاد الاقتصادية والاجتماعية**

مداولات ندوة،١٩٨٨

١٥- التعددية السياسية والديمقراطية في الوطن العربي

مداولات ندوة،١٩٨٩

١٦- النظام الإنساني العالمي وحقوق الإنسان في الوطن العربي

مداولات ندوة،١٩٨٩

١٧- آفاق التعاون العربي في التسعينات

مداولات ندوة، ١٩٩١

١٨- نحو تأسيس نظام عربي جديد

مداولات ندوة، ١٩٩٢

١٩- التنمية البشرية في الوطن العربي

بحوث ومناقشات ندوة،١٩٩٣

٢٠- اتفاقية غزة - أريحا: الأبعاد الاقتصادية المحتملة

مداولات ورشة عمل،١٩٩٣

٢١- الحرية الأكاديمية في الجامعات العربية

مداولات ندوة فكرية،١٩٩٤

٢٢- *Academic Freedom in Arab Universities*

٢٣- الجامعات الخاصة في الدول العربية

مداولات ندوة فكرية،١٩٩٥

٢٤- الغزو العراقي للكويت: الخبرات المستخلصة والخروج من الأزمة

مداولات ندوة، ١٩٩٦

٢٥- مواقف الفكر العربي من التغيرات الدولية: الديمقراطية والعولمة

تأليف: د. علي أومليل، ١٩٩٨

٢٦- التصوّر العربي للسلام

مداولات ندوة،١٩٩٧

٢٧- تطوير البنية المالية التحتية في الوطن العربي

تحرير :د .عبد الرحمن صبري،١٩٩٩

٢٨- النظام العربي ... إلى أين؟

مداولات ندوة،٢٠٠٠

٢٩- أسواق النفط والمال ... إلى أين؟

مداولات ندوة،١٩٩٩

٣٠- **حل النزاعات العربية بالطرق السلمية**

مداولات ندوة،١٩٩٩

٣١- **تطوير سياسات الطاقة الداخلية وعلاقتها بقطاع المياه في الوطن العربي**

مداولات ندوة، ٢٠٠٠

٣٢- *Domestic Energy Politcies in the Arab World*

٣٣- **آفاق التعاون العربي بين الإقليمية والعالمية**

مداولات ندوة، ٢٠٠١

٣٤- **الثقافة العربية الإسلامية: أمن وهوية**

مداولات ندوة،٢٠٠٢

٣٥- **الخطاب العربي:المضمون والأسلوب**

مداولات ندوة،٢٠٠٣

٣٦- **أسس تقدم الوطن العربي في القرن الحادي والعشرين**

مداولات ندوة،٢٠٠٣

٣٧- **الشباب العربي وتحديات المستقبل**

مداولات مؤتمر، ٢٠٠٤

٣٨- **الوسطيّة بين التّنظير والتّطبيق**

مداولات ندوة،٢٠٠٥

٣٩- **الفكر العربيّ في عالمٍ سريع التّغير**

مداولات ندوة،٢٠٠٧

٤٠- **الشباب العربي في المهجر**

مداولات مؤتمر،٢٠٠٧

٤١- **دولة السّلطة وسُلطة الدولة**

مداولات ندوة،٢٠٠٧

٤٢- **المرأة العربيّة: آفاق المستقبل**

مداولات مؤتمر،٢٠٠٨

٤٣- **المواطنة في الوطن العربيّ**

مداولات ندوة،٢٠٠٨

٤٤- **نحو تطوير مؤسسات العمل الشبابيّ العربيّ**

مداولات ندوة،٢٠٠٨

ثالثاً : سلسلة الترجمات العالميّة

١- التصحّر

تقرير اللجنة المستقلة المعنية بالقضايا الإنسانية،١٩٨٦

٢- المجاعة

تقرير اللجنة المستقلة المعنية بالقضايا الإنسانية،١٩٨٦

٣- ثورة حفاة الأقدام

تأليف: برتراند شنايدر/أمين عام نادي روما السابق، ١٩٨٧

ترجمة: منتدى الفكر العربي

٤- أطفال الشوارع

تقرير اللجنة المستقلة المعنية بالقضايا الإنسانية، ١٩٨٧

ترجمة: منتدى الفكر العربي

رابعاً : سلسلة دراسات الوطن العربّي

١- المـأزق العـربي

تحرير: د. لطفي الخولي، ١٩٨٦

٢- تقرير حالة الأمة العربية في عام ١٩٨٨

٣- تقرير حالة الأمة العربية في عام ١٩٨٩

٤- الدولة القطرية وإمكانيات قيام دولة الوحدة العربية

تحرير :د .فهد الفانك،١٩٨٩

٥- مستقبل المجتمع والدولة في الوطن العربي

تأليف :د .سعد الدين إبراهيم،١٩٨٩

٦- كرّاس اتفاقية مجلس التعاون العربي)بالإنجليزية(، ١٩٨٩

٧- مصر والوطن العربي

تأليف :د .سعد الدين إبراهيم،١٩٩٠

٨- العقل السياسي العربي

تأليف :د .محمد عابد الجابري

٩- التسوية: الشروط، والمضمون، والآثار

تأليف :د .غسان سلامة،١٩٩٥

١٠- التنمية العربية: من قصور الماضي إلى هاجس المستقبل

تأليف :د .يوسف صايغ ،١٩٩٦

١١- تحديات عولمة الاقتصاد والتكنولوجيا في الدول العربية

تأليف: د. فتح الله ولعلو، ١٩٩٦

١٢- القطاع الخاص ومستقبل التعاون العربي المشترك

تأليف :د .الشاذلي العياري،١٩٩٦

١٣- التعليم العالي في البلدان العربية: السياسات والآفاق

مداولات ومناقشات ندوة فكرية، ١٩٩٥

خامساً: سلسلة الدراسات والبحوث الاستراتيجيّة

١- السياسات التعليمية في وادي النيل والصومال وجيبوتي

تأليف :دة .أماني قنديل،١٩٨٩

٢- السياسات التعليمية في المشرق العربي

تأليف :دة .سعاد خليل إسماعيل،١٩٨٩

٣- مستقبل النظام العالمي وتجارب تطوير التعليم

تأليف :د .سعد الدين إبراهيم وآخرون،١٩٨٩

٤- الأمية في الوطن العربي

تأليف :أ .هاشم أبو زيد،١٩٨٩

٥- التعليم العالي في الوطن العربي

تأليف :د .صبحي القاسم،١٩٩٠

٦- سياسات التعليم في دول المغرب العربي

تأليف :د .محمد عابد الجابري،١٩٩٠

٧- سياسات التعليم في دول الخليج العربية

تأليف :د .محمد جواد رضا،١٩٩٠

٨- التربية العربية منذ ١٩٥٠: إنجازاتها ومشكلاتها وتحدياتها

تأليف :د .ناثر سارة،١٩٩٠

٩- احتياجات الوطن العربي المستقبلية من القوى البشرية

تأليف: د.أنطوان زحلان، ١٩٩٠

١٠- كيف تفكر النخبة العربية في تعليم المستقبل؟

تأليف: د. ضياء الدين زاهر، ١٩٩٠

١١- تعليم الأمة العربية في القرن الحادي والعشرين: الكارثة أو الأمل

(التقرير التلخيصي لمشروع مستقبل التعليم في الوطن العربي)

تحرير وتقديم :د .سعد الدين إبراهيم،١٩٩١

سادساً : سلسلة اللقاءات الشهريَة

١- اللقاءات الشهرية لمنتدى الفكر العربي عام ٢٠٠٤ (٢٠٠٣)

٢- اللقاءات الشهرية لمنتدى الفكر العربي عام ٢٠٠٥ (٢٠٠٤)

٣- اللقاءات الشهريَة لمنتدى الفكر العربي عام ٢٠٠٦ (٢٠٠٥)

٤- بين الأقلمة والعولمة: آراء واجتهادات وحوارات في عالم مضطرب (٢٠٠٦)

سابعاً : سلسلة دراسات المنتدى

١- العمل العربي المشترك: آمال وعقبات ونتائج

تأليف: د. محيي الدين سليمان المصري، ٢٠٠٤

٢- المجتمع المدنيّ وتحوّلات الدّيمقراطيّة في الوطن العربيّ

تأليف: د. الحبيب الجنحاني

ثامناً : سلسلة كرّاسات المنتدى

١ - ثلاث رسائل مفتوحة إلى الشباب العربي، ٢٠٠٦

الحسن بن طلال، ط١؛ شباط/ فبراير ٢٠٠٥

ط٢؛ ١٠ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٨

٢- حقائق عن النفط

كمال القيسي، كانون الأول /ديسمبر٢٠٠٥

٣- قضايا شبابيّة

د .محمود قظام السّرحان، ط١؛ آذار /مارس،٢٠٠٦

ط٢؛ ١ تموز/يوليو٢٠٠٨

٤- التوثيق ما بين الموروث التّاريخيّ والواقع المعاصر

د .سعد أبو ديّة، أيلول /سبتمبر،٢٠٠٦

٥ - شَذرات شبابيّة

أ.د .هُمام غَصِيب، ١ تمّوز /يوليو٢٠٠٨

٦- حول المواطنة في الوطن العربيّ

الحسن بن طلال، ٢٠ تشرين الأول /أكتوبر٢٠٠٨

٧- القدس في الضمير

الحسن بن طلال، ط١؛ ١٥ شباط/فبراير ٢٠٠٩

ط٢؛ ١٠ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠٠٩

٨- سُبل النهوض بالبَحث العلميّ في الوطن العربيّ

أ.د .هُمام غَصِيب، ٣٠ نيسان /إبريل٢٠٠٩

تاسعاً : سلسلة كتاب المنتدى

١- الوسطيّة: أبعادٌ في التراث والمعاصرة

إشراف وتقديم :الأمير الحسن بن طلال،٢٠٠٦

٢- الجدار الأخير: نظرات في الثقافة العربية

تأليف :أ.د .صلاح جرّار،٢٠٠٦

٣- مرايا في الفكر المعاصر: حوارات مع نخبة من المفكرين العرب

يوسف عبدالله محمود،٢٠٠٧

٤- اللغة العربيّة والإعلام وكُتّاب النصّ

مداولات ندوة،٢٠٠٧

٥- إدوارد سعيد: المثقّف الكونيّ

مداولات ندوة،٢٠٠٨

٦- الثقافة وأزمة الهُويّة العربيّة أ.د.محمد عبد العزيز ربيع ، ٢٠١٠

٧- الحداثة والحُريّة

أ.د. الحبيب الجنحاني ، ٢٠١١

٨- قضايا في الفكر والتفكير عند العرب

المرحوم الأستاذ حسن سعيد الكرمي،٢٠١١

عاشراً : إصدارات خاصّة

١- في الفكر العربيّ النّهضويّ

الأمير الحسن بن طلال ولفيف من أعضاء المنتدى،٢٠٠٦

٢- استلهام ابن خلدون والفكر الاجتهادي

أبو يعرب المرزوقي،٢٠٠٧

٣- شبابيّات ٢٠٠٨

حادي عشر : الكشافات / نشرة ومجلة المنتدى

١- الكشاف التراكمي للأعداد (١- ١٧١ ١٩٨٥- ١٩٩٩) لنشرة المنتدى

إعداد :أمل محمد زاش (طبعة محدودة)

٢- *Al Muntada : Cumulative Index (Issues* (١-٢٠)

Compiled by Amal M. Zash

٣- الكشاف السنوي للأعداد (١٧٢-١٨٣) لعام ٢٠٠٠

إعداد: أمل محمد زاش (طبعة محدودة)

٤- (٣١-٣٤) *AL Muntada: Annual Index*

إعداد: أمل محمد زاش (طبعة محدودة)

٥- الكشاف السنوي للأعداد(١٨٤-١٩٥) لعام ٢٠٠١

إعداد: أمل محمد زاش

٦- *Al Muntada: Annual Index* (٣٥ - ٤٨) ٢٠٠١

إعداد :أمل محمد زاش

٧- الكشاف السنوي للأعداد (١٩٦-٢٠٧) لعام ٢٠٠٢

إعداد :أمل محمد زاش

٨- *Al Muntada: Annual Index* (٣٩-٤٢) ٢٠٠٢

إعداد :أمل محمد زاش

٩- الكشاف السنوي لمجلة المنتدى للأعداد (٢٠٧-٢١٢) لعام ٢٠٠٣

إعداد :أمل محمد زاش

١٠- الكشاف السنوي لمجلة المنتدى للأعداد(٢١٤-٢١٩) لعام ٢٠٠٤

إعداد :أمل محمد زاش

١١- الكشاف السنوي لمجلة المنتدى للأعداد(٢٢٠-٢٢٥) لعام ٢٠٠٥

إعداد :أمل محمد زاش

١٢- الكشاف السنوي لمجلة المنتدى للأعداد(٢٢٦-٢٣١) لعام ٢٠٠٦

إعداد :أمل محمد زاش